ALBERT EHRHARD
LA IGLESIA
PRIMITIVA
I
RIALP

ALBERT EHRHARD

I. LA IGLESIA PRIMITIVA

HISTORIA DE LA IGLESIA

HISTORIA DE LA IGLESIA

por
ALBERT EHRHARD y WILHELM NEUSS

Tomo I: LA IGLESIA PRIMITIVA

ALBERT EHRHARD

LA IGLESIA PRIMITIVA

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID - 1962

Título original alemán:

Urkirche und Frühkatholizismus

(Verlag Bonner Buchgemeinde, Bonn)

Traducción de

José María Caballero Cuesta

Depósito legal: 13.116-1961 Número de registro: 8-62.

Gráficas Canales, S. L.—Cicerón, 16.—Madrid

INTRODUCCION

Según una costumbre antigua, la exposición completa de la historia de la Iglesia católica se divide en tres grandes épocas: antigua, media, moderna. Esta división no habría adquirido carta de naturaleza si no se armonizase con la realidad objetiva. Sin embargo, tiene la sensible desventaja de que ha sido forjada desde el punto de vista occidental y, por consiguiente, tiene valor para la historia de la Iglesia dentro de los pueblos occidentales, pues la Iglesia católica experimenta en Occidente el doble cambio en su situación total que esta división presupone.

El primer teatro de actividades de la Iglesia lo constituía el Imperio romano que había incluído a todos los países de la cuenca del mar Mediterráneo en una unidad política y cultural, cuando la buena nueva de la religión cristiana penetró en ellos. El Imperio romano comprendía tres grupos diversos de pueblos: en Oriente, los griegos y los orientales; en el Occidente, los latinos, es decir, los romanos y las razas sometidas a ellos en Italia, Africa, Galia, España y Britania, los cuales, unos tras otros, fueron ganados para el cristianismo. Los fusiona a todos considerándolos como los antiguos pueblos y designa toda la historia religioso-eclesiástica que vivieron desde su conversión al cristianismo, como la Antigüedad a diferencia de la antiguo-clásica.

Esta primera época, sin embargo, tuvo una desembocadura en el Oriente distinta a la del Occidente. El Imperio romano en Occidente fué destruído ya en la segunda mitad del siglo v, debido a la invasión de los pueblos germánicos, y sustituído por la formación de Estados, que, después de la aceptación del cristianismo católico bajo la penetración de los francos, abrieron una nueva era

de vida nacional, política, religioso-eclesiástica y cultural en Occidente, cuya primera gran división es llamada «Edad Media».

Algo completamente diverso sucedió en Oriente. A pesar de la invasión de los pueblos germanos el Imperio romano allí no fué destruído. El ámbito de la Iglesia griega, por tanto, tampoco penetró al mismo tiempo en una segunda época de la Historia, como la latina antiguo-cristiana, sino que se ancló aún por mucho tiempo en la primera, hasta que el año 1453, los turcos cayeron sobre Constantinopla. Así, por primera vez, a consecuencia de este suceso de la Iglesia universal, penetró la Iglesia griega, que desde el tiempo antiguo de Justiniano se llama la Iglesia bizantina, en una segunda época de la Historia, precisamente en el tiempo en que la Iglesia occidental comenzaba su tercera época, la nueva. Las pequeñas iglesias nacionales del Oriente, sin embargo, no conocen, desde el momento en que se apartaron de la griega, hasta nuestros días, en general, ningún paso que pudiera ser valorado como la entrada en una segunda época de su vida. Por primera vez la primera guerra mundial de 1914-1918, que conmovió a todo el Oriente, ha creado las condiciones para el comienzo de una tal segunda época.

Los otros dos miembros de la división acostumbrada de la historia de la Iglesia no están conformes, por tanto, con el real desarrollo de la historia de la Iglesia oriental; ella no tiene ni una Edad Media, ni una Edad Moderna.

La presente historia de la Iglesia, teniendo en cuenta las observaciones anteriores, quiere hacer el intento de modificar la división antigua de una forma que parece apropiada para superar sus desventajas.

Esta división clásica se subdivide, en primer lugar, en dos partes fundamentales, de las cuales la primera debe exponer la antigüedad cristiana. Debido a la gran cantidad de materia, debió ser descompuesta en dos mitades (tomos I y II de nuestra obra), de las cuales la primera (tomo I) comprende la presente Iglesia primitiva, la época de los mártires y la formación del catolicismo, en estrecha conexión con mis dos primeras obras: *Cristianismo primitivo y catolicismo* (Lucerna, 1926) y *La Iglesia de los mártires* (Munich, 1932).

La segunda mitad de la primera parte (tomo II) tendrá como objeto la Iglesia griega y latina en la cumbre de su vida. La segunda parte principal (tomos III y IV de la obra) expondrá la vida y actividad de la Iglesia católica dentro de los nuevos pue-

blos surgidos de la invasión de los pueblos germánicos. Será dividida también en dos mitades, de las cuales la primera (tomo III) tratará de la época de la unidad religioso-eclesiástica del Occidente bajo la dirección de la Iglesia (Edad Media); la segunda (tomo IV), del tiempo de su división religioso-eclesiástica en la creciente persecución de la Iglesia (Edad Moderna). El punto de vista desde el que esta división es determinada exige, sin embargo, aún una tercera parte principal: «La Iglesia católica en el Nuevo Mundo y en los ámbitos misionales». Mas yo debo renunciar a la elaboración de ésta por motivos fácilmente comprensibles. Pero abrigo la esperanza de que un joven entendido en la materia se tomará esta grata tarea.

A. EHRHARD.

blos surgidos de la invasión de los pueblos germánicos. Será dividida también en dos mitades, de las cuales la primera (tomo III) tratará de la época de la unidad religioso-eclesiástica del Occidente bajo la dirección de la Iglesia (Edad Media); la segunda (tomo IV), del tiempo de su división religiosa eclesiástica en la creciente persecución de la Iglesia (Edad Moderna). El punto de vista desde el que esta división es determinado exige, sin embargo, aún una tercera parte principal: «La Iglesia católica en el Nuevo Mundo y en los ámbitos misionales». Mas yo debo renunciar a la elaboración de ésta por motivos fácilmente comprensibles. Pero abrigo la esperanza de que un joven entendido en la materia se tomará esta grata tarea.

A. Ehrhard

PRIMERA PARTE

EL CRISTIANISMO PRIMITIVO Y LOS COMIENZOS DE LA IGLESIA

Los principios del cristianismo no se pierden en la noche de los tiempos, ni menos aún se hallan entre la nubosidad de la leyenda; se encuentran en la luz esplendorosa de la Historia. Cuando la Buena Nueva de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios y Salvador del mundo, fué llevada desde la pequeña Judea al anchuroso mundo, el Imperio romano aún no había alcanzado el cenit de su poderío político y de su potencia cultural. Que Jesús de Nazaret, del cual arrancó el nuevo movimiento religioso, y cuyo nombre llevó, fué un personaje histórico, pertenece a los hechos más ciertos de la Historia Universal. La negación de su existencia, y los intentos de clasificarlo en la categoría de un mito, que han existido hasta nuestros días, han sido desestimados unánimemente por la prudente ciencia histórica. Sobre el mismo movimiento religioso, de donde arrancó el cristianismo, poseemos nosotros fuentes históricas contemporáneas, que excluyen toda posible formación de leyendas, así como cualquier duda acerca de su historicidad. Para la designación de los comienzos han adquirido carta de naturaleza las expresiones «cristianismo primitivo» e «Iglesia primitiva», que con razón se entrelazan mutuamente, pues el cristianismo no se presentó como un sistema abstracto de pensamientos religiosos, sino como el contenido vital religioso de una comunidad que se llamó Iglesia, es decir, comunidad elegida por Dios.

Como los siglos posteriores de su historia, así también sus principios se desarrollaron bajo la ley general de la evolución en el espacio y en el tiempo, evolución que impera no solamente en todo el acontecer natural del Universo, sino que también tiene vigencia en la acción sobrenatural de Dios en la Humanidad, puesto

que se funda en la entraña misma del ser creado. De aquí que el cristianismo primitivo no era, en el momento de su nacimiento, una realidad acabada y perfecta. Claramente, en las fuentes que nos dan noticias acerca de esta época primera, se destacan tres estadios de la vida de la Iglesia primitiva, que se hallan en línea ascendente, como exponentes de los cuales aparecen tres honorables figuras de la historia primitiva cristiana, a saber: Pedro, Pablo y Juan. Pedro fundó la primitiva comunidad de Jerusalén dentro de los límites del judaísmo, para cumplir la palabra de Cristo: «Tú eres Pedro, es decir, una piedra, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (*Mt.*, 16, 18). Pablo se halla en un escalón superior: él llevó el joven cristianismo al anchuroso mundo pagano y lo liberó de las estrechas ligaduras de la ley judío-mosaica, cumpliendo la misión confiada a él por Cristo, que consistía en llevar su nombre a los paganos, a los reyes y a los hijos de Israel (*Act.*, 9, 15). En el peldaño supremo se encuentra Juan, el discípulo amado de Jesús. El dió al cristianismo el último toque por medio de su Evangelio.

De la consideración de estos tres estadios de evolución se concluyen dos enseñanzas muy significativas: 1) El perfeccionamiento del cristianismo primitivo significó al mismo tiempo la colocación de los cimientos del catolicismo. 2) La Iglesia católica entró en posesión de la herencia de la Iglesia cristiana primitiva como su auténtica sucesora.

CAPITULO I

Primera época: el cristianismo judío

1. Su historia externa

La primera época del cristianismo primitivo comenzó con la formación de la comunidad de los primeros discípulos de Jesús crucificado y ascendido a los cielos, como verdadero Mesías, en Jerusalén. Ello sucedió entre Pascua y Pentecostés del año 29 ó 30 de nuestra era. Nuestra *fuente principal* de información para conocer su desenvolvimiento exterior es la primera parte de los *Hechos de los Apóstoles* (caps. 1-12). Esta fuente es fidedigna. La hipótesis de la llamada escuela de Tubinga de la primera mitad del siglo pasado, que la colocaba en el siglo II y la consideraba como escrito tendencioso, ha sido completamente superada. Los *Hechos de los Apóstoles,* como fuente histórica, han sido rehabilitados progresivamente en los últimos decenios por los principales representantes de la crítica libre. El desarrollo de la controversia sobre los *Hechos de los Apóstoles* es típico para la explicación crítica sobre una serie de escritos antiguos del cristianismo: en primer lugar, una negación absoluta de la tradición; luego, a consecuencia de una más detallada investigación y paulatino esclarecimiento de la cuestión correspondiente, paso a paso, ¡se ha vuelto a la tradición rechazada! Es cierto; los *Hechos de los Apóstoles* no

son una obra histórica en el sentido moderno de la palabra; pero es que no lo pretende ser. El fin que el evangelista Lucas perseguía en su composición era apologético-dogmático. El quería proponer una prueba de que el paso del Evangelio desde el judaísmo al mundo pagano, había sido realizado según voluntad de Dios a través de Pablo en plena inteligencia con los demás apóstoles, y sin conflictos con la pública autoridad romana. Los *Hechos de los Apóstoles* no son una exposición detallada, ni mucho menos fingida, de la historia de la comunidad cristiana en Judá, ni de la actividad del apóstol Pablo en el paganismo. Se contenta con la reproducción de aquellos hechos cuya selección está definida por el fin que el autor se había propuesto.

La narración de su primera parte se extiende desde los inicios de la comunidad primitiva de Jerusalén hasta la marcha del apóstol Pablo «a otro lugar» (12, 17). Dentro del espacio de tiempo de los catorce o quince primeros años, se extiende con muchos detalles sobre los cinco años desde la primera Pentecostés hasta la primera persecución general de la cristiandad primitiva, en la cual sus miembros, a excepción de los apóstoles, se dispersaron por las comarcas de Judea y Samaria (29-30; 34-35). La constitución de la comunidad primitiva no se narra. A la narración de la Ascensión de Cristo, con la que comienza el capítulo primero, se añade al mismo tiempo la descripción de la anexión de los ciento veinte miembros que se unieron al colegio apostólico. El contenido de los demás capítulos se reduce a la descripción de los siguientes grupos de hechos:

1. La venida del Espíritu Santo en la primera Pentecostés, la primera predicación acerca de Jesús como el verdadero Mesías, llevada a cabo por el apóstol Pedro, y el bautismo de tres mil fieles a quienes diariamente se añadían otros (cap. 2).

2. La curación del paralítico ante la puerta espaciosa del templo, realizada por Pedro y Juan en nombre de Jesús Nazareno; el segundo sermón de San Pedro, el encarcelamiento de ambos apóstoles por los jefes del templo y el aumento de los fieles hasta llegar a la cifra de cinco mil los componentes de la comunidad cristiana (3-4, 4).

3. El primer interrogatorio de los apóstoles ante los dirigentes, los ancianos y los escribas, ante los cuales Pedro predicó por tercera vez a Cristo crucificado y ascendido a los cielos, y su liberación bajo las amenazas.

4. El episodio de Ananías y su mujer Safira, quienes murieron repentinamente después de que Pedro les había reprochado el desfalco de una parte del precio-producto de la venta de un campo, como mentira contra el Espíritu Santo (5, 1-11).

5. La realización de milagros por los apóstoles y el creciente aumento de fieles con multitud de hombres y mujeres debido a estos milagros (5, 12-16).

6. El encarcelamiento de todos los apóstoles, que son liberados por intervención de un ángel del Señor; su interrogatorio ante el Sanedrín, ante el cual pronuncian la valiente frase: «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres.» La amonestación de Gamaliel y la liberación de los apóstoles, después de ser castigados con azotes y haber sido amonestados en el sentido de que no debían predicar en nombre de Jesús (5, 17-42).

7. La ordenación de siete diáconos para el servicio diario de las mesas (5, 1-6).

8. El fuerte aumento de los discípulos de Jesús, entre los cuales hay que contar ahora también a algunos sacerdotes (6, 7).

9. La persecución del diácono Esteban, sus discusiones con la sinagoga de los libertos, de Cirene y Alejandría, así como los de Cilicia y Asia, que dieron ocasión a ser conducido ante el Sanedrín; su gran discurso y su lapidación, durante la cual los testigos dejaron sus vestiduras a los pies de un hombre llamado Saulo, que veía con buenos ojos la muerte de Esteban (6, 8-7, 60).

10. La persecución general que se siguió a continuación, durante la cual el hace poco tiempo mencionado Saulo devastaba la comunidad de los fieles, penetraba en las casas, cargaba de cadenas a los hombres y a las mujeres y los encarcelaba (8, 1-3).

La narración sobre el decenio que va del 34-35 hasta el año 44 es mucho más corta que la de los cinco primeros años. Si se eliminan las noticias que se relacionan con la conversión de Saulo, los primeros contactos del Evangelio con el mundo pagano y la formación de la primera comunidad de cristianos procedentes del paganismo de Antioquía, lo que se dice de las comunidades de los cristianos procedentes del judaísmo se limita a un reducido número de acontecimientos. La narración nos habla de la predicación de la Buena Nueva en las comarcas de Judea y Samaria por medio de los primeros miembros de la comunidad de Jerusalén que se dispersaron por aquellas regiones. Principalmente nos habla de la

conversión de los samaritanos realizada por el diácono Felipe (8, 4-13), de la misión del apóstol Juan y Pedro a Samaria para hacer partícipes del Espíritu Santo a los bautizados, y de la escena que tuvo lugar entre Pedro y Simón *el Mago* (8, 14-24); del retorno de estos apóstoles a Jerusalén, durante el cual predicaron el Evangelio en muchos lugares de Samaria (8, 25); de la paz que tuvo la comunidad en toda la Judea, Samaria y Galilea y su constante crecimiento (9, 31). Luego se habla de la visita que hizo Pedro a los santos en Lidia y de sus milagros realizados en esta ciudad y en Jope (9, 32-10, 16); del primer mártir entre los apóstoles, Santiago el hijo del Zebedeo; de la liberación de Pedro, que obtuvo la libertad mediante un ángel y que seguidamente se fué a otro lugar (12, 1-17); de la muerte de Herodes Agripa, ocurrida el año 44, el cual, para agradar a los judíos, dió ocasión a una persecución de la primitiva comunidad cristiana; finalmente, del aumento de la palabra del Señor (12, 18-24), que fué debido al retorno de las condiciones pacíficas bajo el gobierno del procurador romano.

Para la mejor inteligencia de los grupos de acontecimientos narrados en los *Hechos de los Apóstoles* es menester remitir al mismo texto del libro. Pues ninguna reproducción de segunda mano puede darnos la conmovedora impresión que la sencilla narración de las alegrías y padecimientos de la primitiva Iglesia cristiana está apropiada para despertar en un lector independiente, sin prejuicios. Era de esperar que la moderna crítica se escandalizara de sus narraciones de milagros. La condenación de los acontecimientos de carácter milagroso, que se entretejen en toda la narración, de parte de numerosos investigadores no católicos del siglo XVIII hasta nuestros días, no es fruto de puras investigaciones históricas; pues el historiador, con sus propios medios y dentro de los medios reducidos de sus mismos métodos históricos, no puede concluir si se trata o no de verdaderos milagros. Él sólo puede determinar si la comunidad primitiva consideraba como milagros estos acontecimientos. Su consideración como hechos auténticos o como productos de una leyenda formada posteriormente, depende de los presupuestos a cuya luz los considera cada autor. Si el historiador los considera anclados en el positivismo o materialismo, es evidente que tiene que negar su historicidad. Desde el punto de vista del que cree en la revelación, del que está convencido de que Dios puede tomar parte en el desarrollo de los acontecimientos de forma

perceptible, su realidad aparece evidente, pues estos hechos llenan las exigencias de unos caracteres propios de Dios y de su ordenación hacia un fin religioso-moral, que autorizan la razón del creyente a admitirlos. Para darse cuenta perfecta de esto es suficiente solamente comparar los milagros de los *Hechos de los Apóstoles* con las fantásticas narraciones de milagros que se contienen en las leyendas de los apócrifos. La frecuencia con que es repetida su negación no es ninguna prueba en favor de la rectitud de esa negación; ella es sólo una prueba en la consideración racionalista y naturalista sobre la cual esta negación descansa. Pero de aquí no se sigue que haya un fundamento científico que pueda obligarnos a negar o poner en duda la narración de los *Hechos de los Apóstoles* que nos describe las dos primeras épocas de la Iglesia primitiva. Sin embargo, del análisis de la narración aparece claro que ésta es tan corta, principalmente en su segunda parte, que no se puede obtener un cuadro histórico-genético de ella.

La tercera parte comprende desde el año 44 hasta la emigración de los judío-cristianos en dirección de Pella, en el año 66-67. Son pocos los datos que se nos dan de este tiempo, porque los *Hechos de los Apóstoles* desde el capítulo 14 se dedican a narrar la actividad misionera del apóstol Pablo, y solamente mienta las comunidades de Palestina, cuando la ocasión se presenta para ello. Esto ocurre tan sólo dos veces. La primera ocasión la da el llamado Concilio de los Apóstoles, de cuya descripción (cap. 15) concluimos que algunos fariseos se habían hecho miembros de la comunidad de Jerusalén, y que los apóstoles, principalmente Pedro y Santiago, se encontraban entonces en esta ciudad. Junto a ellos aparecen los ancianos de la comunidad, y de entre los dirigentes de los hermanos son nombrados Bernabé y Silas. La segunda ocasión es la narración que nos describe el primer viaje de Pablo a Jerusalén (cap. 21). Aquí se dice que Felipe, uno de los siete, se había establecido en Cesarea con sus cuatro hijas vírgenes y que el profeta Agabo vino aquí para aconsejar a Pablo antes de su viaje a Jerusalén. A pesar de esta amonestación, Pablo se dirigió con sus acompañantes a esta ciudad, donde fué recibido por Santiago, los ancianos y los hermanos con gran gozo. En la detallada descripción de los acontecimientos que se siguieron no se hace ya ninguna mención de la comunidad.

En este amplio espacio de tiempo hay escasas noticias procedentes de otras fuentes que se relacionan en su mayoría con el

llamado Santiago el Menor, el sucesor de Pedro en la jefatura de la comunidad, que atrajo ya la atención del historiador judío Flavio Josefo (*Antiq.* XX, 9, 1). La narración del escritor judío-cristiano Hegesipo, del siglo II, que trata sobre él y que nos ha transmitido Eusebio de Cesarea (*H. E.* 2, 23), nos describe de una forma absolutamente digna de crédito su asistencia ininterrumpida al templo para orar y su fuerte adhesión a la ley, tal que llamó la atención de los fariseos. Él estuvo al frente de la comunidad hasta el año 62, cuando los judíos aprovecharon el cambio de procurador entre Festo y Albino para darle muerte por orden del sumo sacerdote Anás II. Éste parece haber sido el primer hecho sangriento de los conciudadanos judíos de la comunidad, pues la muerte de Santiago el Mayor fué ordenada por Herodes Agripa. Y fué el único. Pues el sumo sacerdote Anás II fué depuesto por el tetrarca Agripa II aún antes de que las autoridades romanas restableciesen la paz. En el año 64 comenzaron los disturbios nacionalistas en los que precipitó al desgraciado pueblo judío la desesperada lucha contra la dominación romana. Después de la victoria inicial de los judíos sobre el gobernador romano de Siria, Cestius Gallus, llegó el general Vespasiano, que más tarde sería emperador, a Palestina y consiguió el triunfo para sus banderas. Porque los judío-cristianos no querían morir a golpe de espada, tuvieron que abandonar rápidamente a Jerusalén; en el año 66-67 emigraron al otro lado del Jordán, hacia la ciudad de Pella. Poco después siguió el sitio de Jerusalén, y hacia el año 70 la destrucción del templo, que, según la narración del testigo ocular Flavio Josefo, se manifestó como un castigo tal cual no se había repetido semejante en la Historia y que debió aparecer pronto como un acontecimiento de suma importancia para el futuro del cristianismo.

2. Su organización eclesiástica

La primera parte de los *Hechos de los Apóstoles* es también la fuente principal que nos orienta sobre la organización de la primitiva Iglesia judío-cristiana y sobre la nueva vida religiosa que en ella latía.

Lo primero que aparece de sus informes es el hecho fundamental de que los discípulos de Jesús entre los judíos se unieron en Jerusalén para formar una comunidad que era denominada cons-

tantemente con la expresión *Ekklesia* (5, 11; 8, 1-3, etc.). Por la acusación del judío Tertilo contra el apóstol Pablo, sabemos que los judíos llamaron a los discípulos de Jesús «la secta de los nazarenos», designación que desde el punto de vista judío tuvo aceptación y al mismo tiempo testimonia la conciencia que tenían los judíos de hallarse ante una secta religiosa de su mismo pueblo (24, 5).

El núcleo de esta nueva secta lo constituía el Colegio de los Apóstoles, que el mismo Jesús había escogido de entre los discípulos, y a quienes había investido con los plenos poderes del apostolado, en número de doce. Como este número había sido disminuído por la apostasía del traidor, se comprende que la primera medida de la comunidad, de que tenemos noticia, fuese la de completar el número doce mediante la elección de Matías, que fué añadido a los once, considerado como uno de los hombres que había sido testigo ocular de la vida pública de Jesús junto con los demás apóstoles, al lado de los cuales debía dar testimonio, como testigo autorizado, de su resurrección (1, 21 sigs.).

En los demás informes de los *Hechos de los Apóstoles* aparece clara la organización de la comunidad primitiva. Sus miembros no tenían todos los mismos derechos; el Colegio de los Apóstoles constituía la autoridad, a la cual estaban sujetos los demás miembros, que eran designados con el nombre de discípulos, hermanos, santos, es decir, elegidos de Dios. El colegio apostólico mismo tenía como jefe supremo al apóstol Pedro, que aparece como tal en una serie de acontecimientos. Él fué quien había sugerido que debía completarse el número del colegio apostólico (1, 15 sigs.). Él fué quien dirigió la palabra, en nombre de los demás apóstoles, el día de la primera Pentecostés (2, 14 sigs.). Él quien predicó a Cristo resucitado en el pórtico de Salomón ante el pueblo, después de la curación del tullido (4, 8 sigs.); ante los jefes del pueblo, los ancianos y los escribas y, por último, ante el Sanedrín (5, 29 sigs.). Él dirigió el reproche a Ananías y Safira, así como a Simón *el Mago* (5, 3 sigs.; 8, 20 sigs.). Él organizó una expedición para visitar a los santos de Lidda (9, 32 sigs.). Mediante la administración del bautismo al centurión romano Cornelio y sus familiares, condujo a los espíritus de la Iglesia primitiva a que depusiesen la idea de que el cristianismo debía de reservarse a la «circuncisión», es decir, a los nacidos judíos, y propuso como dogma fundamental que Dios también había llamado a los gentiles a participar en la penitencia para la salvación (11, 18).

Después de su salida de Jerusalén le sucedió en el puesto Santiago (v. 1.ª p., cap. I, 1), quien según Eusebio (*H. E.* 2, 1), ya en tiempo de Clemente de Alejandría, al final del siglo II era designado como primer obispo de Jerusalén. A él siguió su hermano Simeón.

A causa de las necesidades de la primitiva comunidad cristiana, pronto surgió el primer oficio eclesiástico, distinto del de apóstol: el diaconado (6, 1-6). El nombramiento de siete diáconos sucedió en primer lugar para atender al cuidado de las mesas y fué fundado expresamente por los apóstoles con el fin de que ellos no tuviesen que verse obligados a descuidar el ministerio de la palabra de Dios, con motivo de servir a las mesas. El concepto del diaconado como oficio profano para atender a los pobres se demuestra ser falso por el hecho de que la consagración tenía lugar mediante la oración y la imposición de las manos, no por la sola elección por parte de la comunidad, que hubiera sido suficiente de sí para un oficio semejante. Contra este concepto es definitiva la circunstancia de que los *Hechos de los Apóstoles* describen inmediatamente, en una relación próxima a la consagración de los diáconos, la actividad de uno de ellos, San Esteban, actividad que consiste en algo diferente al cuidado de los pobres. A esta conclusión nos lleva la consideración de la actividad realizada por un segundo diácono de que nos hablan los *Hechos de los Apóstoles*, que se mueve en la misma esfera de la actividad de Esteban. Ahora bien, Felipe laboraba en la conversión de los samaritanos (8, 5 sigs.) y del prosélito de Etiopía (8, 26 sigs.). Además es presentado anunciando la Buena Nueva a todas las ciudades hasta que llegó a Cesárea (8, 40). Más tarde nos encontramos con él cuando en Cesárea se establecen los evangelistas. La identificación del evangelista Felipe en Cesárea con el diácono Felipe de Jerusalén no ofrece la menor duda, pues él es designado como uno de los siete (21, 8).

Los diáconos no aparecen más en posteriores narraciones de los *Hechos de los Apóstoles;* más bien se habla de los presbíteros (ancianos), quienes en tres ocasiones aparecen reunidos en torno a los apóstoles en general (11, 30; 15, 2 sigs.) o en torno a Santiago (21, 18). El término «presbítero» fué tomado de la sinagoga, pues en otros tres lugares de los *Hechos* son llamados presbíteros ciertas personas judías (23, 14; 24, 1; 25, 15). El cambio cristiano que experimentó este término no se deja conocer en todo su contenido por su significación, pues la única actividad que los *Hechos*

atribuyen a los ancianos es su participación en las conclusiones del concilio de los apóstoles. De esa declaración se concluye con seguridad que deben ser considerados como coadjutores de los apóstoles, y más tarde, de Santiago.

Los *Hechos de los Apóstoles* nombran una cuarta serie de personas que en la primitiva comunidad de judío-cristianos gozaron de una especial consideración: *los profetas,* de los cuales nombra tres, a saber: Bernabé, Silas (15, 22) y Agabo (21, 10). Ahora bien, como los dos primeros claramente son contados entre los ancianos y hermanos dirigentes de la comunidad, se sigue que los profetas como tales no expresan una categoría de personas con oficio semejante al de los diáconos y presbíteros y que el profetismo primitivo cristiano en general no tuvo un carácter constitucional. Mientras el ejemplo de Agabo muestra que a los profetas se atribuía la predicción de acontecimientos futuros, la actuación de Judas, Bernabé y Silas demuestra que el carisma de la profecía se dirigía a la consolación y confirmación de los hermanos por medio de la palabra (15, 32). El profetismo cristiano primitivo se encuentra, por consiguiente, en un paralelismo perfecto con el profetismo del Antiguo Testamento.

De estas indicaciones de los *Hechos de los Apóstoles* aparece claro que en la Iglesia primitiva existían dos clases integrantes: personas con oficio de dirigentes y simples miembros que se confiaban a su dirección. Cierto que se pueden hacer fuertes objeciones contra la diferencia fundamental entre los cristianos primitivos, catalogándolos entre *laicos* y *clero* en el sentido pleno de la palabra. Pero la Iglesia primitiva de Jerusalén tuvo el mérito envidiable de que las dos partes en que necesariamente debe dividirse toda comunidad humana que no quiere convertirse en un caos, en la vida práctica caminasen y estuviesen más íntimamente unidos que en tiempos posteriores, cuando fueron acuñados estos términos.

Los *Hechos de los Apóstoles* no nos dan noticia alguna directa acerca de las *clases sociales* de la población de Jerusalén, de que provenían los miembros componentes de la nueva comunidad. La razón del nombramiento de los diáconos deja concluir que aquéllos provenían al principio de las clases baja y media del pueblo. Pertenecientes a las clases dirigentes vinieron más tarde; en primer lugar, sacerdotes judíos (6, 7); posteriormente, también fariseos (15, 5). Que entre ellos había personas pudientes, lo prueba la cir-

cunstancia de que componentes de la comunidad estaban en disposición de vender voluntariamente sus bienes en favor de sus hermanos pobres (4, 34). Se está en lo cierto si se piensa que la mayor parte fueron reclutados de aquellas clases de la sociedad que, alejadas de todo bando político y religioso, e incontaminadas de todo influjo helenístico del mundo ambiente, «caminaban intachables en todos los mandamientos y preceptos del Señor», «le servían en santidad y justicia todos los días» y «esperaban la redención y consolación de Israel». La existencia de ese verdadero Israel inmediatamente antes de Cristo se halla atestiguada por el Evangelio de San Lucas, por cuyos capítulos primeros conocemos algunos de los principales representantes, tales como el sacerdote Zacarías y su esposa Isabel (1, 5-25), el anciano Simeón (2, 25-35), la profetisa Ana (2, 36-38). Su representante principal es Juan, el hijo de Zacarías e Isabel, de quien se dejó bautizar Jesús, y en el cual Jesús reconoció a su precursor. Su persistencia también fuera de Jerusalén, principalmente en Galilea, constituye la condición previa para el éxito de la actividad pública de Jesús, pues solamente Él podía conseguir sus discípulos en lo fundamental de esa clase de gente. Entre los miembros de la primera comunidad se encontraban también desde el principio judíos de la diáspora, tales como Esteban y Bernabé. Pero parece que no todos ellos vinieron a Jerusalén después de su origen, sino que ya se habían establecido allí antes. El número de los que componían la primitiva comunidad se deduce de exactos cómputos que poseemos. Rápidamente llegó a cinco mil hombres (4, 4), que en su mayoría serían padres de familia. Más tarde hablan los *Hechos de los Apóstoles* nuevamente acerca de un aumento de los discípulos de Jesús. Pero sus datos se refieren no solamente a Jerusalén, sino a toda la Palestina; por lo demás, son tan vagos que no dan base para construir una estadística. Lo cierto es que la primitiva comunidad, en contraposición con toda la población de Jerusalén, constituía una pequeña minoría. Esta minoría, sin embargo, estaba compuesta sin duda de los hombres más profundamente religiosos y de una moral más elevada.

A la primitiva comunidad de Jerusalén se adhirieron pronto otros en el campo de Judea, Samaria y Galilea. Lo que los *Hechos de los Apóstoles* dicen acerca de esto fué mencionado ya en la vista de conjunto que dimos sobre la historia externa del judaísmo cristiano. A ello podemos añadir el testimonio del apóstol Pablo,

quien una vez habla en plural de «las iglesias de Judea» (*Gal.*, 1, 22). Pero estamos tan poco enterados de sus relaciones, que sólo tomamos en consideración la comunidad primitiva de Jerusalén para conocer la vida íntima y las características del judaísmo cristiano.

3. Las bases de su vida interna

La diferencia fundamental existente entre esta nueva comunidad judía y la gran mayoría del pueblo judío consistía en el reconocimiento por parte de aquélla de Jesús de Nazaret como el Mesías prometido por Dios y esperado por todo el pueblo, aunque rechazado por los sumos sacerdotes, el sacerdocio, por los escribas y fariseos. La *mesianidad* de Jesús constituía, por tanto, el punto de partida para la predicación de los apóstoles dirigida a los judíos. «Con toda seguridad—explicaba el apóstol San Pedro en la primera Pentecostés—conozca todo Israel que Dios constituyó Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros crucificasteis» (2, 36). Como prueba de la mesianidad del Crucificado, haciendo relación a los acontecimientos de Pentecostés, había aducido el cumplimiento de la profecía del profeta Joel que se refiere a la venida del Espíritu Santo en los últimos días, así como a la resurrección de Jesús, de la cual fueron testigos oculares, y que era propuesta como cumplimiento de los vaticinios proféticos.

El segundo discurso de Pedro (3, 12 sigs.) tiene formalmente la misma construcción, pero en su contenido va más allá que aquél. Aquí lo relaciona con la curación del paralítico, realizada en el nombre de Jesús y considerada como glorificación de parte de Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos, y del cual son testigos los apóstoles. Y continúa: «Mas Dios, lo que por boca de todos los profetas había anunciado de antemano, que su Ungido había de padecer, lo cumplió de esta manera... Moisés dijo: 'Un profeta os suscitará el Señor vuestro Dios de entre vuestros hermanos, tal como yo: a él escucharéis en todas cuantas cosas os hablare...' Y todos los profetas a partir de Samuel y los que por su orden vinieron después, cuantos hablaron, anunciaron también estos días.» Por tanto, toda la historia de la salvación de Israel es propuesta en relación con Jesús de Nazaret.

De cómo se presentaba en la primitiva comunidad la historia de la salud expuesta en el Antiguo Testamento desde el punto de

vista de la fe en Jesús como el Mesías, nos da una valiosa explicación el gran discurso del diácono Esteban. Él arranca desde muy lejos, pues recurre hasta a Abraham y los profetas. Él culmina en la observación, que los judíos no entendieron ya en la época de Moisés, de que Dios por mano de éste les otorgó la salvación; más bien le abandonaron y con ello volvieron a Egipto de corazón. Con una casi agradable amplitud expone el proceder de los judíos en relación con Moisés comparándole con el que observaron con Jesús, y hace resaltar como conclusión la acusación siguiente: «Duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos, vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo. Como vuestros padres, así también vosotros. ¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Dieron muerte a los que anunciaban la venida del Justo, a quien vosotros habéis ahora traicionado y crucificado.» Con ello Esteban proponía la historia de la salud del Antiguo Testamento como una continua lucha de los judíos contra el orden establecido por Dios, para sacar la conclusión de que la repulsa de Jesús por los judíos es precisamente una prueba de que Dios le ha establecido como Señor y Salvador. Pero esta consecuencia es propuesta directamente en el tercer discurso de Pedro ante el Sanedrín: «Él es la piedra rechazada por vosotros los constructores, que ha venido a ser piedra angular. En ninguno otro hay salud, pues ningún otro hombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos» (4, 11 sigs.).

La cuestión de la relación entre la repulsa de Jesús y la historia de la salud del Antiguo Testamento era una de las cuestiones de la primera hora, sin cuya solución un judío no podía llegar a ser cristiano. Para los apóstoles la repulsa de Jesús, que llegó hasta la muerte en cruz, fué superada por el hecho de la resurrección; para aquellos que no poseían una experiencia personal de este suceso, aquélla podía ser superada solamente por el camino que era mostrado en los discursos de Pedro y Esteban.

Para hacerse discípulo de Jesús, considerado como verdadero Mesías, necesitaba el judío no sólo superar este escándalo, sino también ver con más claridad cómo efectivamente la aparición histórica de Jesús, su vida y principalmente su muerte, estaban relacionadas con la historia de la salud del Antiguo Testamento. Que también esto era una necesidad de la primera hora, parece ser evidente y es confirmado nítidamente por los discursos de Pedro. En el primero apoyaba su afirmación sobre la resurrección de Jesús no sólo en el testimonio de los apóstoles, sino también en

las palabras proféticas de David (2, 25 sigs.). En el segundo se refiere fundamentalmente a la prueba profética y ciertamente con especial consideración de la muerte en cruz de Cristo: «Dios ha dado así cumplimiento a lo que había anunciado por boca de todos los profetas, la pasión de su Cristo» (3, 18). Mas sobre esta palabra de Pedro cae una clara luz si se compara con lo dicho por el mismo Resucitado, cuando hablaba a los discípulos en el camino de Emaús: «¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria?» «Y comenzando por Moisés—continúa San Lucas—, y por todos los profetas, les fué declarando cuanto a Él se refería en todas las Escrituras» (24, 25 sigs.). Para todo judío que quería ser cristiano existía la urgente necesidad de considerar una parte de la historia de la salud antiguotestamentaria a la luz de la repulsa de Jesús de parte del judaísmo oficial, y de otra parte, la vida de Jesús, su muerte y su resurrección a la luz de las profecías antiguotestamentarias.

En el Evangelio de San Mateo tenemos un auténtico testimonio para esta segunda forma de consideración. En él domina, como en ninguno de los evangelios, el interés por la prueba profética, que aflora de una manera continua: «Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor por los profetas había dicho.» En el Evangelio de Mateo tenemos también el precipitado de la primera predicación de los apóstoles al pueblo judío, pues fué compuesto por uno de los primeros apóstoles, y su lengua primitiva fué el arameo, que ya en tiempo de Jesús había sustituído al hebreo como lenguaje corriente.

Como norma para la nueva vida religiosa que había de llevar en la primitiva comunidad después de su entrada en el cristianismo el judío convertido, recibía de manos de los apóstoles los discursos y dichos que en su predicación debían tener una mayor amplitud que los hechos de su vida. Los apóstoles mismos habían escuchado estos discursos y los habían conservado en su memoria. Pero no cabe la menor duda de que muy pronto en la primitiva comunidad se hicieron apuntes de estos discursos, que son la base de los tres primeros evangelios, llamados sinópticos.

En estos discursos el cristiano-judío, es cierto, recibía una serie de afirmaciones cuyo contenido conocía desde joven. Lo que en ellos se decía o se presuponía acerca de la unicidad de Dios, la creación del mundo por Dios, la existencia de los ángeles malos

y buenos, con Satanás al frente del reino del mal, acerca de la naturaleza espiritual-sensitiva del hombre, la peculiaridad de Israel, el pueblo de Dios con Abraham, Isaac y Jacob como padres suyos, el compromiso del pueblo judío con la ley de Moíses, el juicio final y la retribución en el mundo futuro según las obras de cada uno; todo esto era un conjunto de dogmas que aceptaban los mismos judíos de la época posterior, como consta por sus monumentos literarios, y todo esto se considera como los elementos judíos del Evangelio de Jesús. Por el contrario, en los discursos de Jesús existían otras proposiciones que eran apropiadas para dar a su vida religiosa una nueva dirección y un contenido más alto. Estas proposiciones contenían los siguientes puntos principales:

1. El desenmascaro y el compromiso de los escribas y fariseos, que se habían erigido en directores y guías del pueblo judío, en su autosuficiencia, hipocresía, vanidad, codicia, soberbia, falsa piedad y la acusación que sobre ellos pesaba de cerrar el reino de Dios y de impedir entrar en él a aquellos que se esforzaban por conseguirlo.

2. El ahondamiento de la ley mosaica y su reducción a los dos grandes y fundamentales mandamientos: el amor a Dios y el amor al prójimo.

3. La purificación de la idea del reino de Dios mediante la eliminación de la desfiguración nacional-política y terreno-material que había experimentado por parte de los escribas y fariseos, y la predicación de un reino de carácter universal-humano y éticorreligioso, en el cual entra quien se hace humilde como un niño, el que gustosamente sigue la llamada de Dios, el que anhela ante todo su justicia, el que abandona todo para alcanzar sus bienes espirituales, el que ejecuta magnánimamente y sin egoísmo la labor prefijada por Dios a cada uno, el que de algún modo avanza ayudado por las fuerzas prestadas por Dios, el que padece persecución por la justicia, el que perdona a su hermano que se ha hecho su deudor.

4. La fuerte acentuación de la paternidad de Dios y de la filiación divina de los hombres, con la cual el sentimiento de temor servil ante Dios, considerado como señor y rey, que había dominado la vida religiosa de los judíos bajo el influjo de los escribas y fariseos, debía ser sustituído mediante el sentimiento dichoso del amor filial y de la confianza de hijos en Dios, considera-

do como Padre que cuida por los hombres sus hijos con mayor amor que lo puede hacer el más amante de los padres terrenos, en cuya imitación se fijaba la más alta meta imaginable para la vida humana.

5. La fusión de la vida religiosa y moral en una unidad inseparable mediante la íntima relación entre el amor a Dios y al prójimo, mediante el desplazamiento del punto de gravedad de la vida moral de fuera a dentro, de la hipocresía farisaica al perfecto cumplimiento de la voluntad del Padre celestial en todas las manifestaciones externas de la vida y durante toda ella, a través de la equiparación del servicio al prójimo y al culto divino.

La predicación de los apóstoles al pueblo judío y la instrucción de los cristiano-judíos comprendía finalmente *las afirmaciones de Jesús* sobre su propia persona, sobre su misión de fundar el reino de Dios sobre la tierra, de llamar á los pecadores y de perdonar los pecados; sobre la significación de su muerte, como acto salvador determinado por Dios; sobre su resurrección, como paso decisivo hacia su glorificación; sobre su actividad de juez en la perfección del reino de Dios al final de los tiempos.

Estas afirmaciones no pueden ser aquí discutidas. Pero la primera debe ser tenida en cuenta más concretamente, porque ella es de importancia decisiva para el conocimiento del contenido de la fe de las comunidades primitivas acerca de Cristo.

Según la narración de los tres primeros evangelios, Jesús nunca usó para designarse a sí mismo la expresión «Mesías», que en la traducción griega desde el principio vino a ser una parte integrante de su santísimo nombre, Jesucristo. La expresión continua de que Él se servía era la fórmula «Hijo del Hombre», de la que se ha aceptado que proviene del libro de Daniel (7, 13). El contexto en que se halla en ese libro profético demuestra que el término «Hombre» no pone ningún problema. Todo habla en favor de que Jesús lo empleó con la pretensión de oponerse a la expresión «Hijo de David», para rechazar la idea mesiánica material-nacionalista que dominaba en su tiempo en los ambientes de los escribas y fariseos.

De mayor trascendencia es la designación de Jesús como *Hijo de Dios*. Esta expresión en los sinópticos es mucho menos corriente que la de «Hijo del Hombre». En el Evangelio de Mateo, que reproduce seguramente sobre todo la predicación de los apóstoles al pueblo judío, se presenta solamente en tres lugares

relacionada con Jesús. Pero en los tres lugares está propuesta de tal forma que nos deja concluir una segura significación de la filiación divina de Jesús.

El *primero* contiene la solemne confesión que Pedro pronunció después de la pregunta de Jesús a sus discípulos, sobre quién pensaban ellos que era, mediante las palabras: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (*Mt.*, 16, 16). Jesús la aceptó y la ratificó con la afirmación: «Dichoso eres tú, Simón, hijo de Jonás, pues no ha sido la carne ni la sangre quien te ha revelado esto, sino mi Padre que está en los cielos.» Está completamente excluída la idea de que Pedro entendió la expresión «Hijo de Dios» en el sentido de una filiación divina, meramente moral-religiosa, de la cual sabía eran partícipes todos los pertenecientes al verdadero Israel. Tampoco se puede aceptar que Jesús en su respuesta hablaba de Dios como de su Padre en el sentido de aquella paternidad de Dios que se extiende a todos los hombres según su propia doctrina.

Aún más significativo es el *segundo* lugar, la solemne afirmación de Jesús sobre sí mismo, que suena de esta manera: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos. Sí, Padre, porque así te plugo. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo.» (*Mt.*, 11, 25 sigs.). Con esta expresión, cuya solemnidad apenas necesita ser resaltada, Jesús exigía para sí una filiación divina que le corresponde tan exclusivamente que nunca jamás puede consistir en una mera relación moral-religiosa con Dios como Padre de todos los hombres, sino que debe tener como fundamento una relación metafísica divina para con Dios.

El *tercer* lugar no es menos concluyente. Se trata de la solemne pregunta que el sumo sacerdote Caifás dirigió a Jesús cuando fué conducido como prisionero ante el Sanedrín: «Te conjuro en nombre de Dios vivo que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios.» En esta pregunta no se trataba de seguro acerca de aquella filiación divina, que podía exigir para sí todo miembro del pueblo elegido. Jesús dió la afirmativa a la pregunta con estas sencillas palabras: «Tú lo has dicho»; pero sustituyó en su respuesta la palabra «Mesías» (= Cristo) mediante la expresión «Hijo de Hombre» para negar por última vez la idea de un Me-

sías nacional en este momento tan decisivo. Que los miembros del Sanedrín, en la afirmación expresa de Jesús de que Él era el Hijo del Hombre, al mismo tiempo podían ver la afirmación en la filiación divina que sólo a Él correspondía y que, a consecuencia de su falsa actitud con respecto a Él debieron ver una blasfemia digna de muerte, aparece claro porque la equivalencia Mesías = Hijo del Hombre = Hijo de Dios ya se había realizado en el judaísmo tardío.

Estos tres lugares, sin embargo, no constituyeron un cuerpo extraño en el Evangelio de Mateo; ellos significan la cumbre en su exposición de los discursos y hechos de Jesús, cuya impresión general obliga a aceptar la convicción de que Jesús no se encuentra en la línea de lo sólo humano, sino que alcanza la esfera de lo divino. Si bien es cierto que la divinidad metafísica de Jesús no es formulada en él de una manera abstracta, sin embargo, no cabe la menor duda de que ella estaba contenida realmente en la fe de la Iglesia primitiva. Solamente se puede escandalizar por la falta de la formulación abstracta el que no comprende la manera de pensar y expresarse de los semitas, o el que no tiene conciencia de que esta formulación sólo podía darse con la ayuda de conceptos que no estaban a la disposición de la Iglesia primitiva. Precisamente su falta es una prueba de la legitimidad y autenticidad del Evangelio de Mateo.

4. Sus distintivos característicos

La vida y la doctrina de Jesús, propuestas cada día a la Iglesia primitiva, dieron a su vida religiosa un contenido riquísimo, superior al que el sacerdocio oficial, los escribas y fariseos, habían ofrecido a sus compañeros antes de su conversión, apropiado para llenarles con cada vez mayor satisfacción cuanto más profundizaban en este contenido y cuanto con mayor ahinco se esforzaban por realizar el ideal de vida religiosa que en este contenido existía. Los *Hechos de los Apóstoles* no nos dan una descripción detallada de esta vida, pero nos sitúan para poder captar la forma del cristianismo judío, para el cual la fe en Jesús, el Hijo de Dios y Salvador del mundo, por una parte, y por otra, la restricción a sólo el pueblo judío, ofrecen para nuestra sensibilidad unas características extrañas. Los dos documentos procedentes de la Iglesia primitiva cristiano-judía, las epístolas de Santiago y Judas, ofrecen, por el contrario, algunos complementos.

Su *primera* señal característica es la conservación de la anterior relación de los primeros cristianos con el templo y la ley, que es testimoniada en repetidas ocasiones en los *Hechos de los Apóstoles*. De los primeros convertidos se dice que se aferraban al templo (2, 46). Pedro y Juan subían a la hora nona al templo (3, 1). Los apóstoles se reúnen en el patio de Salomón. Este aferramiento a la ley da ocasión a los acontecimientos de Antioquía y al concilio de Jerusalén, de los cuales hablaremos posteriormente. Las dos cosas, la oración en el templo y el aferrarse a la ley, no se pueden separar de la figura característica de Santiago. Nosotros nos hallamos en terreno histórico, pues ese aferrarse a la ley está muy en conformidad con la necesidad psicológica, surgida de la situación concreta de la Iglesia primitiva. Es incomprensible que los judíos, aun entonces cuando habían escogido la fe en Jesús de Nazaret, en Jerusalén como en toda Palestina, se hubiesen podido apartar de la organización que constituía la gloria de su nación y la forma de vida de sus antepasados. A esto hay que añadir que la ley de Moisés al mismo tiempo era el derecho judío y regulaba toda la vida ciudadana de los judíos de Palestina.

El *grado de fidelidad al templo* y a la ley no era el mismo para todos los judío-cristianos. Más acusado se hallaba en los fariseos convertidos y en general en aquellos que dieron ocasión al conflicto del concilio de los apóstoles. El diácono Esteban parece haber sido el primero contra el cual los judíos pudieron lanzar la acusación: «Este hombre no cesa de hablar en contra del santo templo y la ley» (6, 13). El fundamento de la acusación, mediante la referencia a la afirmación de que Jesús Nazareno destruiría estos lugares y cambiaría las costumbres que Moisés había dado a los judíos, será exacta. Pero que él ha dirigido contra Moisés y Dios palabras injuriosas, lo consideran los *Hechos de los Apóstoles* como una falsa acusación, pues la marcha del pensamiento de su gran discurso deja ver claramente que él no se dirigía contra la ley y Moisés, sino contra los judíos, a causa de su rebelión contra Moisés y la no observancia de las «sentencias llenas de vida de la ley». Pero Esteban era un judío de la diáspora y por eso no podía ser considerado como representante de la mayoría de la comunidad. Se saca la impresión de que su actitud con respecto al templo y la ley, después de su muerte y la partida de Pedro, resultó más profunda que en los primeros tiempos. El ejemplo de Santiago, que no podía por menos de influen-

ciar a la comunidad; la entrada de fariseos en la misma, la persecución del apóstol Pedro, el testimonio de Santiago y de los ancianos de que millones de fieles entre los judíos tenían gran entusiasmo por la ley (21, 20); la invitación a recibir hombres que habían hecho un voto, que fué propuesta por la comunidad a Pablo (21, 23 sigs.); la relativamente larga paz después de la muerte violenta de Santiago; por fin, la formación del judaísmo, es decir, del cristianismo judío extremo en contraposición con el cristianismo gentil, todas estas peculiaridades apuntaban en esta dirección.

Esta actitud en relación con el templo y la ley tuvo como consecuencia que la Iglesia primitiva, a pesar de su fe en Cristo, permaneciera dentro del ámbito del judaísmo palestinense de forma que ni se sospechaba que había sido separada de la comunidad judía. Fuera de los cortos días de la persecución, esta Iglesia primitiva fué considerada y tratada como una comunidad semejante a la de los esenios. La existencia conjunta de fariseos y saduceos muestra suficientemente que la pertenencia a la comunidad judía era compatible con oposiciones internas profundas. Producir una separación de ella por propia iniciativa, tal pensamiento no podía surgir en el seno de la comunidad primitiva por el motivo de que tenía la pretensión de ser el verdadero Israel. Por esta peculiaridad hubiera renunciado si hubiese sido apartada de la comunidad nacional.

La relación con el *templo* no se extendía, es evidente, a la participación en los sacrificios oficiales que se ofrecían diariamente hasta la destrucción del templo. Los cristiano-judíos tenían sus propias funciones de culto divino, que constituyen su *segunda* característica. De ellas mencionan los *Hechos de los Apóstoles* a tres: la oración, el bautismo y la fracción del pan; sin embargo, sus datos sobre este particular son muy escasos.

Con relación a la *oración*, sabemos que la comunidad primitiva conservó las horas de oración judías; a la hora nona de la oración subieron Pedro y Juan al templo (3, 1); y, cuando Pedro estaba en Joppe, a la hora sexta subió a la terraza de la casa de su huésped para orar (10, 9). De la oración de la comunidad después de la liberación de Pedro y Juan, nos proporcionan los *Hechos de los Apóstoles* el mismo texto (4, 24-30). Estos mismos *Hechos* mencionan la oración hecha de rodillas por Pedro antes de la resurrección de Tabita, en Joppe (9, 40), y la plegaria continua de toda la comunidad en su favor después de haber sido

encarcelado (12, 5). De los dos lugares que se refieren al *bautismo* (2, 38; 8, 16-36; 10, 47 sigs.) se deduce que él realizaba la entrada en la comunidad y era administrado para perdonar los pecados. La *fractio panis* es nombrada solamente una vez (2, 43 sigs.). Esta lacónica designación de la principal función del culto divino se explica si se tiene en cuenta que la historia de los apóstoles es la continuación inmediata del Evangelio de San Lucas. Aquí el autor de los dos escritos, en un lugar que solamente en unas páginas anteriores se encuentra como el segundo capítulo de la historia de los apóstoles, había empleado la misma expresión del Resucitado a los dos discípulos en el camino a Emaús (24, 30. 35); en este lugar él se refiere sin duda alguna a la cena del Señor anterior a la Pasión, que poco antes es descrita (22, 19 sigs.). La fracción del pan de los *Hechos de los Apóstoles,* por tanto, significa asimismo, sin duda, la fiesta conmemorativa de la ultima cena del Señor, en la que instituyó el gran misterio de la cristiandad desde los primeros días hasta la actualidad. Los *Hechos de los Apóstoles* no nos proporcionan una descripción más concreta de esta fiesta, que de seguro era conocida para sus lectores. Dicen únicamente que se celebraba en las casas privadas, y, según sus indicaciones, parece haber sido unida con una comida que tenía lugar al atardecer, que se celebraba «con júbilo y sencillez de corazón, con cánticos de alabanza y salmos».

Los datos de los *Hechos de los Apóstoles* sobre las costumbres religiosas de la Iglesia primitiva son, por lo demás, *incompletos.* Con la carta de Santiago «a las doce tribus en la diáspora», es decir, a los cristiano-judíos que se encontraban en el mundo pagano, se contiene la invitación: «El que entre vosotros enferme, llame a los presbíteros de la Iglesia; ellos deben orar sobre él y ungirlo con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor lo aliviará; y si se encuentran en él pecados, le serán perdonados» (5, 14 sig.). Esta invitación justifica la sospecha de que esta costumbre religiosa era ejercitada en la Iglesia primitiva, pues no existe probabilidad de por sí de que Santiago la hubiese dirigido a las comunidades cristiano-judías extranjeras si allí no hubiese sido conocida. Los *Hechos de los Apóstoles,* sin embargo, no la dicen de ninguna manera. Este libro guarda asimismo silencio sobre las *fiestas religiosas* de la Iglesia primitiva. Pero la permanencia de los cristiano-judíos en compañía de su pueblo garantiza la afirmación de que ellos con-

servaron aquellas fiestas judías que eran compatibles con la conversión al cristianismo; esto se puede decir de la Pascua y la Pentecostés, como fiestas conmemorativas de la resurrección de Cristo y de la venida del Espíritu Santo.

La última no quedó reducida a la primera Pentecostés; los efectos de la gracia del Espíritu Santo más bien se repitieron y ello constituye, junto con el entusiasmo ocasionado como consecuencia, la *tercera* característica de la vida religiosa de la comunidad primitiva. La plenitud del Espíritu Santo sobre la comunidad se sucedió por dos veces, cuando había terminado la oración en común después de la liberación de Pedro y de Juan, con lo cual se conmovió el lugar en que estaban reunidos (4, 31). Como efectos visibles del Espíritu Santo aparecen en los *Hechos de los Apóstoles* los milagros de éstos (2, 43; 5, 12), principalmente los de Pedro (3, 6 sigs.; 5, 15; 9, 34) y del diácono Esteban (6, 8) y Felipe (8, 6 sigs.), así como el don de la profecía (v. 1.ª p., capítulo I, 2). La historia de los apóstoles, sin embargo, nos habla de la recepción del Espíritu Santo sin ningún fausto externo de parte de los samaritanos recién bautizados mediante la oración y la imposición de las manos de Pedro y Juan, como el remate de su incorporación a la Iglesia primitiva (8, 15-17). Como consecuencia psicológica de esta efusión del Espíritu Santo en los corazones de los fieles cristianos, sin embargo, se debió preparar una elevada opinión religiosa, que se puede designar como *entusiasmo* en el sentido propio de la palabra, porque no se apoyaba en una excitación subjetiva, sino en la participación y posesión del Espíritu del mismo Dios.

La *cuarta* característica de la comunidad primitiva, la comunidad de bienes, en el pasado próximo se debatió muy frecuentemente como prueba en favor del llamado comunismo de los primeros cristianos. Los dos lugares en los cuales habla de ello la historia de los apóstoles (2, 44 sig.; 4, 32 sigs.), a primera vista satisfacían a esta tesis, sobre todo la frase «la multitud de los fieles era un corazón y un alma, y nadie de ellos consideraba como propio nada, sino que todo lo tenían en común» (4, 32). Pero si se considera más de cerca, se ve que no se habla en estos lugares de una comunidad de bienes en el sentido del comunismo de nuestra época, pues muy poco después de esta frase se dice expresamente que el precio de la venta de las fincas o de las casas era arrojado por sus dueños a los pies de los apóstoles y repartido entre los individuos, según sus necesidades (4, 34 sigs.).

Pero la venta misma, en completa oposición a las modernas teorías comunistas actuales, se dejaba a la discreción de cada uno de los poseedores. Esta diferencia fundamental se expresa claramente y sin rodeos en las palabras de Pedro a Ananías, quien se había reservado una parte del precio de su campo, mintiendo: «¿Acaso sin venderlo no lo tenías para ti, y vendido no quedaba a tu disposición el precio?» (5, 4). El que tiene en cuenta el comunismo de los primeros cristianos, cae en el mismo error en que cayó Ananías. Como éste defrauda parte del precio de la compra, así aquél defrauda una parte de las afirmaciones de la historia de los apóstoles. No se trata aquí de un comunismo nacido del ansia de bienes y placeres terrenos, sino del amor fraterno inspirado en los más nobles motivos religiosos y éticos, que llega al libre deshacerse de la propiedad privada. La buena voluntad para una tal ayuda de los pobres se hace comprensible si se considera que el dar limosna era una grave ley de la sinagoga en la época del judaísmo posterior, cuya conservación de parte de la comunidad primitiva era tanto más natural cuanto que muchos de los miembros eran de familia pobre y cuyo aumento era promovido por la aspiración a seguir lo más perfectamente posible al pobre «Hijo del Hombre, que no tenía dónde reclinar la cabeza» (*Lc.*, 9, 58).

La actitud heroica de la comunidad primitiva en relación con los bienes externos de la vida encuentra su plena explicación mediante la *última* característica, que consiste en su disposición y esperanza escatológica. La conciencia de ser el Israel del fin de los tiempos fué manifestada ya en el uso de las palabras del profeta Joel acerca de la efusión del Espíritu de Dios en los últimos días antes del gran día del Señor en el suceso pentecostal, por Pedro en su primer discurso (2, 16 sigs.). En el segundo invitaba a los judíos a hacer penitencia y a convertirse, con el fin de obtener el perdón de los pecados para que lleguen los tiempos del refrigerio de parte del Señor y envíe a Jesús, el Cristo, que os ha sido destinado, a quien el cielo debía recibir hasta llegar los tiempos de la restauración de todas las cosas (3, 19-21). Una tercera y más detenida manifestación de Pedro sobre la venida de Cristo y el fin del mundo se halla en su segunda carta (3, 1-13), pero ésta procede de la época posterior a su salida de Jerusalén.

En la comunidad primitiva la esperanza en una rápida entrada en los últimos tiempos fué ocasionada por la forma de expresarse de los profetas del Antiguo Testamento, que abreviaba

el transcurso del tiempo, por la idea mesiánica ideal-escatológica del judaísmo posterior y no en último término por los discursos escatológicos del mismo Jesús, que no se encuentran al acaso detalladísimos en el Evangelio de Mateo (*Mt.*, 24-25). Aquí el juicio sobre Jerusalén se halla tan íntimamente unido con el fin del mundo como si ambos acontecimientos se hubieran de seguir inmediatamente uno detrás del otro, aunque Jesús aclaró expresamente que nadie conoce ese día fuera del Padre (24, 36). La circunstancia de que la historia de los apóstoles no se exterioriza sobre el papel de esta esperanza en la vida de la comunidad primitiva, prueba una vez más que ella ha prescindido de una descripción concreta de esta vida, pues según la actitud fundamental de Pedro y lo contenido en el Evangelio de Mateo, no cabe la menor duda de que la idea escatológica estaba muy arraigada en él. La historia de los apóstoles es completada aquí también de una grata manera por la carta de Santiago, cuyas afirmaciones sobre la próxima venida del Señor y sobre el juez que está ante la puerta presuponen esta idea en la Iglesia primitiva (5, 7-11). De la creencia en la proximidad de los tiempos mesiánicos, del término de las cosas, sacaban sus miembros acaudalados la fuerza para deshacerse de sus propiedades y para renunciar a una vida terrena cómoda. Esta esperanza trajo consigo el desprecio de las riquezas, que constituía para el primer desarrollo del reino de Dios sobre la tierra la condición indispensable.

Heroicidades en la vida religiosa de la Humanidad no se originan nunca sin que sus promotores se salgan de las relaciones existenciales ordenadas terrenalmente y sin atraer por ello sobre sí la mofa y las burlas de la masa, que se niega a abandonar el camino trillado de la vida, a la cual, sin embargo, nada tiene que agradecer la Historia universal y que sólo constituye la oscura locura de la que se destacan aquellos adalides iluminados.

El cristianismo judío era una tal heroicidad, pues constituye el primer estadio de la vida de una nueva religión, que debía superar a todas las anteriores en profundidad espiritual, en energía moral y en poder cultural. En Judea, como teatro de acción y dentro del pueblo judío como portador de la multimilenaria actividad salvadora de Dios, la nueva vida religiosa, que Jesús de Nazaret, como el verdadero Mesías y el perfeccionador de la revelación sobrenatural de Dios, trajo a la Humanidad, debió encontrar sus primeros partidarios, sin cuya fusión en la primitiva Iglesia cristiano-judía la nueva religión universal en general no

hubiera podido penetrar en la vida. El cristianismo judío, sin embargo, significaba sólo un comienzo, que se distinguió tanto por su historia externa como por su forma característica. Como Jesús fué rechazado por la gran mayoría del pueblo judío, sus fieles se hubieran convertido en una pequeña secta en Judea si la feliz Nueva no hubiese traspasado los límites de Palestina.

El cristianismo judío se distinguió principalmente por la tirantez entre su aferrarse a la intensamente particularista ley del pueblo judío y el contenido específico del Evangelio de Jesús, universal en el más verdadero sentido de la palabra y no unido a ningún límite de país y pueblo, lugar y tiempo. Mientras el judaísmo permanecía en el marco determinante de la vida, se presentaba inmediatamente el peligro del atrofiamiento interno del factor cristiano de la vida, del aplastamiento de lo nuevo mediante una tradición milenaria. Este peligro se hizo cada vez mayor, como lo muestra la figura característica de Santiago (v. 1.ª p., cap. I, 1). La cáscara judía amenazaba ahogar la semilla cristiana. Sin embargo, la semilla había hecho saltar la cáscara cuando el fruto cayó del árbol. Ya en el curso de la primera década de la historia cristiana el Evangelio había realizado su primera expedición conquistadora en el gran mundo. Con ello había entrado el cristianismo en un segundo estadio, junto al cual el cristianismo judío se consideraba, solamente aún por poco tiempo y en límites estrechos, como factor constitutivo de la Iglesia.

CAPITULO II

Segunda época: el cristianismo gentil paulino y extrapaulino

1. Los primeros contactos del Evangelio con el mundo pagano

El concepto de la penetración del cristianismo naciente desde el pequeño país de los judíos en el gran mundo pagano como un acontecimiento comprensible se nos ha convertido en un acontecimiento tan corriente que necesitamos hacer formalmente memoria sobre el antagonismo existente en él en relación con el proceso regular de la historia religiosa de la Humanidad.

Hasta la penetración del cristianismo en el Imperio romano, cada religión tenía su promotor nacional y su dominio original limitado por éste. Como lo atestigua la historia comparada de las religiones, algunas de éstas se apoderaron también de las naciones, pero esto jamás ocurrió en su época de nacimiento, sino más bien en el posterior desarrollo de su historia. Mas por ningún lado se nos presenta el hecho de que la mayor parte de una nación en que tuvo origen una religión la haya abandonado desde el principio y que ésta haya hallado al mismo tiempo su acogida en una nación extraña. Precisamente este doble acontecimiento se da en los principios del cristianismo. Para la explicación del segundo de

los hechos no es lícito recurrir al llamado *sincretismo religioso del Oriente,* que se concibe estar entonces en pleno desarrollo, pues en éste se trata, como lo indica la palabra, acerca de la mezcla multiforme de cultos nacionales antiguos de diversas formas, mientras que el cristianismo afirmaba con insistencia su peculiaridad. Esta peculiaridad es muy digna de ser notada cuando se trata de comprender por caminos puramente históricos el verdadero carácter del cristianismo. Pues pone delante su carácter supranacional ante todo y es una prueba evidente de que no nació de la carne ni de la tierra judía o aria.

El conocimiento de los *primeros contactos* del cristianismo con el mundo no judío se lo debemos a los *Hechos de los Apóstoles.* De una manera digna de ser notada se representa en los *Hechos de los Apóstoles* la parte correspondiente que tocó en suerte a los tres grupos de la población del Imperio romano: el oriental, el griego y el latino en la extensión del cristianismo. El *primer* contacto tuvo lugar con una persona individual oriental, el ministro de la reina etiópica, que había venido a Jerusalén para mostrar su veneración por el templo del Dios de los judíos, y que recibió del diácono Felipe el bautismo, después de haberle anunciado éste el Evangelio de Jesús partiendo de un lugar mesiánico de Isaías que él acababa de leer (*Is.*, 53, 3 sig.). Como el etiópico se hallaba camino de su casa cuando recibió el bautismo. la comunidad de Jerusalén no tuvo ocasión de tomar posiciones en relación con este acontecimiento.

En el *segundo* contacto están representados los latinos por medio del centurión Cornelio, sus familiares y sus amigos próximos en Cesárea, los cuales fueron bautizados por Pedro (por mandato de Dios), luego que, durante su predicación acerca de Jesús de Nazaret crucificado y resucitado, considerado como Mesías y Señor de todos y Juez de vivos y muertos, había descendido sobre ellos el Espíritu Santo, de forma que alababan a Dios con el carisma de las lenguas. Este acontecimiento colocó a la comunidad cristiana, que fué hecha pronto sabedora de lo ocurrido, en gran agitación, porque «Pedro había ido a los incircuncisos y había comido con ellos» (11, 1 sigs.). El detalle con el cual los *Hechos* describen este segundo contacto demuestra la importancia que tenía. No hay ningún fundamento para considerar esta narración como no histórica. La insistencia en que la iniciativa para el bautismo de Cornelio no procedió de Pedro, sino que fué una exigencia de la consideración de la narración del gran mantel que

se descolgaba de los cuatro confines del cielo sobre la tierra, y que luego era recogido, lleno de toda clase de animales impuros, cuadrúpedos y reptantes de la tierra y aves del cielo, cuya degustación estaba prohibida a los judíos, que hacía falta para hacerle comprender que la entrada en el reino de los cielos estaba patente también para los paganos; la agitación de la comunidad primitiva, la forma y manera cómo Pedro les rindió cuentas, cuando hizo responsable al mismo Dios de su modo de proceder; todo esto corresponde a la real situación que existía como consecuencia de la extraordinariamente desarrollada presunción con que los judíos, como pueblo escogido de Dios, miraban con desprecio a los paganos como servidores de los ídolos y esclavos del demonio, y que había prendido en toda alma judía de tal suerte que también los primeros apóstoles se veían incapaces de librarse de ella por sus propias fuerzas.

El contacto *tercero,* más notable, fué el tenido con un gran número de griegos de Antioquía, aunque los *Hechos de los Apóstoles* no nos hablan de él sino ocasional y brevemente (11, 19-21). Éste fué establecido por algunos hombres oriundos de Chipre y Cirene, entre los cuales hay que contar a los miembros de la comunidad primitiva dispersos después de la muerte de Esteban, los cuales superaron los prejuicios de los demás y se dirigieron no sólo a los judíos, sino también a los *griegos,* cuando llegaron a la ciudad antes nombrada (11, 19 sigs.). La primera nación no judía que fué tocada por el Evangelio fué la griega, que es en general reconocida como la portadora del más alto florecimiento del antiguo mundo cultural y que como tal se muestra, tanto por su idealismo, su sentido de la libertad y de la personalidad, como por los monumentos imperecederos de su creación cultural en el campo de las letras, de la filosofía y del arte. Cuando la nación griega tuvo contacto con el cristianismo, habían pasado los tiempos de esplendor del antiguo helenismo. Pero las conquistas de Alejandro *el Magno* habían transportado al mundo del Oriente su lengua y su cultura, y en los países del Asia occidental había surgido, como fruto de la colonización del espíritu helénico antiguo griego y de la mística oriental, el helenismo, que hizo posible en gran manera al cristianismo su extensión en el mundo pagano, principalmente mediante el debilitamiento de las religiones nacionales antiguas. Los más predispuestos para aceptar la Buena Nueva, lo mismo que en Jerusalén, eran los pertenecientes a las clases medias de la población profundamente religiosas y que busca-

ban la salvación de su alma; no las clases altas de la sociedad, que, sin embargo, no se hallaban contentas con las grandes realidades del helenismo, y que, con pocas excepciones, no se podían decidir por abandonar definitivamente la soberbia herencia de sus antepasados.

Los primeros cristianos procedentes del paganismo en Antioquía parecen haber pertenecido a la clase media de la sociedad, pues los *Hechos de los Apóstoles* nada nos dicen acerca de la conquista de los dirigentes de la alta sociedad. La predicación, caracterizada en los *Hechos de los Apóstoles* como anuncio del Señor Jesús, realizada por los primeros misioneros entre los paganos, comprendía tanto su vida, su muerte y resurrección, como su doctrina. El éxito que respondió a esta primera experiencia prueba que la disposición para recibir el Evangelio existía en el mundo pagano y al mismo tiempo pone de manifiesto un evidente testimonio de su vitalidad.

Cuando la *primitiva comunidad* de Jerusalén tuvo conocimiento de esto se apresuró a enviar a Antioquía al primero de los levitas, a Bernabé, el cual, como uno de los primeros que se había desprendido voluntariamente de sus posesiones en favor de los pobres, gozaba de un gran ascendiente público. Ella eligió al hombre justo en la hora oportuna, pues era oriundo de Chipre y por ello en mejor situación para comprender más exactamente las circunstancias que un judío palestinense. «Cuando él llegó y vió la gracia de Dios, se alegró y exhortaba a todos a permanecer fieles al Señor» (11, 23). Aún más notable que esa aprobación de los comienzos del cristianismo gentil hecha por este enviado especial de la primitiva Iglesia cristiano-judía fué el hecho de que Bernabé en este momento de la Historia se recordó de un hombre más grande que él, al cual había podido él conocer y valorar en Jerusalén, cuando la comunidad cristiana le había apartado de sí, considerándole como antiguo perseguidor. Él se dirigió a Tarso, donde se encontraba por aquel entonces en un silencioso retiro, y le instó a que fuese a Antioquía. Como fruto de su común actividad, hay que contar la *fundación después de un año de la primera comunidad cristiano-gentil* en la capital del Oriente romano. Allí fué donde por primera vez sus componentes fueron llamados «cristianos» (11, 25 sig.).

Con ello había dado comienzo la carrera del Apóstol de las gentes, del hombre más desinteresado, más enérgico y rico en

éxitos que se ha dado a una propaganda religiosa. Esto ocurría hacia el año 42-43.

2. El cristianismo gentil de Pablo

La situación de las fuentes y la cronología de la vida de Pablo

Para el conocimiento de este hombre, en el cual había de recaer en el segundo estadio de la vida del cristianismo primitivo el papel principal y el trabajo fundamental, nos encontramos en una situación mejor que en relación con los primeros apóstoles. Nosotros se lo debemos a sus *cartas,* que proporcionan un material de fuentes incomparables. Además, poseemos una relativamente detallada descripción de su actividad en la segunda parte de los *Hechos de los Apóstoles* (caps. 13-28), hasta su llegada a Roma. Ciertamente un pleno conocimiento de su labor de treinta años al servicio del Evangelio, como lo desearíamos tener para poder apreciar como se merece esa extraordinaria personalidad, no nos lo ofrecen ni las cartas ni la historia de los apóstoles, ni ambas fuentes a la vez, para no mencionar las leyendas de los escritos apócrifos. Las cartas son sólo retazos de un todo que nosotros sospechamos más bien que conocemos. La historia de los apóstoles es, por su parte, menos detallada que la que puede aparecer a primera vista y no da ninguna respuesta a algunas preguntas que estamos dispuestos a hacerla.

A la imperfección de las fuentes se añade aún un hecho más desagradable. La moderna crítica ha arrebatado implacable la alegría de los tiempos primeros de poseer en las epístolas de Pablo una herencia paulina indiscutible. La polémica sobre su autenticidad, que se planteó en el siglo XVIII, no se ha callado todavía en la actualidad; las opiniones se inclinan a uno y a otro lado, según los diversos puntos de vista desde los cuales se establece la investigación. El desarrollo actual de la controversia ha tomado, por lo demás, una marcha semejante a la de los *Hechos de los Apóstoles* (v. 1.ª p., cap. I, 1). La tesis de la escuela de Tubinga, que dice que sólo las cuatro grandes cartas, a los romanos, a los corintios, a los gálatas, son auténticas, no tiene ya ningún representante. Cuántos factores puramente personales e históricos han influenciado la posición de cada uno de los críticos durante el siglo XIX, ha sido expuesto ingeniosamente por Albert Schweitzer en su *Historia de*

la investigación paulina (1911). El raro fenómeno de que una serie de teólogos holandeses ha atacado precisamente la autenticidad de aquellas cuatro epístolas, que para la escuela de Tubinga eran incuestionables, presenta la prueba patente en favor del funesto papel que el subjetivismo jugó en esta cuestión.

Una introducción más concreta en la controversia, que por sí misma se presenta aquí, mostraría que la crítica negativa ha perdido cada vez más terreno. Una mirada sobre las biografías de Pablo, compuestas por los más recientes investigadores no católicos, enseña que ellos consideran y aprecian como fuentes auténticas diez de las catorce epístolas de Pablo. Pero como la más antigua edad cristiana ha reconocido que la epístola a los hebreos no ha sido escrita por el mismo Pablo, se encuentran en controversia propiamente aún las llamadas *cartas pastorales,* es decir, las dos cartas a Timoteo y la carta a Tito. El principal argumento contra su autenticidad consiste en que en estas cartas han avanzado demasiado el presupuesto o el evidente desarrollo de la situación interna de las comunidades cristianas, para poder haber aparecido en la época de Pablo. Este pensamiento no es concluyente, porque desconoce la intensidad del proceso inicial del desarrollo, que, como en la naturaleza orgánica, así también en todo organismo humano, sea éste individual o social, observado mediante la experiencia, bajo las circunstancias puede ser apreciado en apariencias. En los años fundacionales de una comunidad nueva, por poner un ejemplo fácil de comprender, se realiza mayor actividad que en los años posteriores de su existencia, de forma que a veces sus miembros se quejan de que el entusiasmo inicial ha decaído. El motivo de este fenómeno, que puede ser considerado normal, consiste en que todo organismo, pero sobre todo el social, debe crear en un rápido orden cronológico las condiciones esenciales de existencia y forma de organización para que pueda desplegar una actividad fructífera.

De la cuestión acerca de la autenticidad de las epístolas pastorales, por lo demás es independiente en lo esencial la fijeza de la forma que adquirió el cristianismo bajo la dirección del apóstol Pablo.

Como para las epístolas de Pablo, tampoco para la *cronología* de la vida del Apóstol de las gentes ha ofrecido la crítica liberal hasta hoy ningún fundamento de los datos aceptados; aquí la cosa es aún más favorable. En los últimos años del siglo pasado la hipótesis propuesta por Adolfo Harnack de que la conversión

de Pablo era colocada cinco o seis años demasiado tarde, había comenzado a generalizarse, hasta que el hallazgo de los restos de una inscripción en Delfos, el famoso templo de los oráculos griego, dió la razón a la tradición de una manera sorprendente. Esta inscripción, que fué dada a conocer en el año 1905 y fué criticada detalladamente por Adolfo Deissmann en su obra sobre Pablo (1911), contenía originariamente un edicto del emperador Claudio a la ciudad de Delfos que confirmaba todos sus privilegios y que debe ser datado con seguridad entre el final del año 51 y el mes de agosto del 52. En el fragmento conservado es nombrado un romano por nombre Galión como procónsul de la provincia romana de Acaya. Ahora bien, la historia de los apóstoles nombra al mismo Galión allí donde narra que Pablo, después de un trabajo misional de año y medio en Corinto, la capital de la provincia de Acaya, fué llevado a los tribunales por los judíos con la acusación de que dirigía a la gente a un culto divino ilegítimo (18, 12 sig.), acusación que no tuvo éxito. Ahora bien, sabemos que el proconsulado duraba un año y que el procónsul normalmente tomaba posesión de su cargo el 1 de julio del año en curso. Por tanto, Galión fué procónsul de Acaya o en el año 51-52 o un año más tarde. Pero si se coloca esta fecha en el marco cronológico de la vida de Pablo, resulta que los nuevos datos concuerdan poco más o menos con los antiguos.

La conversión de Pablo y su instrucción para su apostolado entre los gentiles

Esta vida preciosa no comenzó en Palestina, sino en la ciudad griega de Cilicia, en Tarso, en la cual Saulo, con el sobrenombre de Pablo, como hijo de un judío de la diáspora, que era fabricante de lonas, poseía la ciudadanía romana y pertenecía a la secta de los fariseos, vió la luz del mundo en los primeros años de nuestra era.

¿Cómo es que este hijo de fariseos de la diáspora judía se convirtió no sólo en un discípulo de Jesús de Nazaret, sino en su principal predicador en el Imperio romano, en el Apóstol de los gentiles? No se puede negar la dificultad de una respuesta completamente satisfactoria a esta pregunta. Pero el que se deje conducir a la colocación de hipótesis libremente consideradas «interesantes» mediante la escasez de las fuentes, puede disponerse a sí y a los animados de los mismos sentimientos una alegría; una

solución realista del problema debe ser obtenida solamente en estrecha conexión con el material de las fuentes que existen.

Este material supone que Pablo vino a *Jerusalén*, pero nada dice ni sobre la época de su llegada a la ciudad santa ni sobre el fin que le condujo a ella. Es seguro que él llegó allí por primera vez después de la crucifixión de Jesús, pues por sus cartas es evidente que él no conoció de vista a Jesús. Quizá fué la noticia del movimiento que se unía al nombre del Nazareno la que movió al discípulo fogoso a hacer el viaje a Jerusalén; por lo demás, se explica suficientemente por su calidad de hijo de fariseo que insinuaba su educación en la ley farisaica y su perfeccionamiento en el centro del fariseísmo. Por tanto, cuando los *Hechos de los Apóstoles* le hacen decir al principio de su discurso ante los habitantes de Jerusalén, con ocasión de su última estancia, que «él se había sentado a los pies del fariseo Gamaliel y que había sido instruído según el rigor de la ley patria» (22, 3), no hay el menor motivo para dudar de su credibilidad.

En Jerusalén era ya conocido como el *enemigo* de los fieles cristianos cuando apareció el diácono Esteban. Con esta ocasión le nombra la historia de los apóstoles por primera vez como el joven de nombre Saulo, ante cuyos pies los verdugos que apedrearon a Esteban colocaron sus vestiduras para ser cuidadas y que se complacía en su muerte (7, 58). En la persecución que poco después se siguió tuvo una intensa participación, según las mismas fuentes, al devastar las comunidades, al penetrar en las casas particulares y cargar de cadenas a hombres y mujeres y conducirlos a las cárceles (8, 3). Estas noticias serán confirmadas plenamente por las afirmaciones del propio Pablo. «Yo soy el mínimo entre los apóstoles; mas yo no soy digno de ser apóstol, pues he perseguido la Iglesia de Dios»; así se manifiesta él en la primera carta a los corintios (15, 9). Aún más concreto es un testimonio propio contenido en la carta a los gálatas: «En efecto, habéis oído mi conducta de otro tiempo en el judaísmo, cómo con gran furia perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba, aventajando en celo por el judaísmo a muchos de los coetáneos de mi nación y mostrándome celador de las tradiciones paternas» (1, 13 sig.). En su furia persecutoria, pidió al sumo sacerdote cartas para las sinagogas de la lejana ciudad de Damasco, con el fin de encadenar y conducir a Jerusalén a adictos de la nueva doctrina, caso que existiesen en ella, fuesen ellos hombres o mujeres. En el camino de Damasco tuvo lugar el suceso que debía dar a su

vida una dirección completamente diversa, la *aparición de Jesús*, que cambió al perseguidor en el vaso de elección para llevar su nombre a los paganos, a los reyes y a los hijos de Israel (9, 15).

Los *Hechos de los Apóstoles* describen el acontecimiento en tres lugares (9, 3-18; 22, 3-16; 26, 12-18), que en lo esencial coinciden. En el segundo y tercero colocan la narración en la misma boca de Pablo. Quien la lee sin prejuicios recibe la impresión de que la narración las dos veces se ajusta primorosamente al contexto y es motivada internamente por las circunstancias. En las cartas de Pablo no se habla de ella; un silencio que se ha aprovechado más de una vez en contra de los *Hechos de los Apóstoles*. ¡Muy injustamente! Quien observa que esas cartas son dirigidas a iglesias y a personas particulares que conocían personalmente a Pablo, o al menos estaban informados sobre él; quien ha conocido la ocasión de su texto, el contenido y el fin de cada una de ellas, saca el convencimiento de que el silencio sobre el suceso de Damasco en ellas no es escandaloso, sino, por el contrario, su mención en forma de una narración detallada debería suscitar en gran medida el escándalo y aun poner en duda su autenticidad, porque en ninguna de ellas, tal cual ahora existen, hubiera sido justificada de alguna forma una tal narración. Por lo demás, su silencio no es absoluto. En dos cartas se encuentran alusiones indirectas a ella, que son tan claras que equivalen a una confirmación de la historia de los *Hechos de los Apóstoles*. Como tal pueden ser estimados, sin duda, los lugares de la epístola a los gálatas, en los cuales Pablo dice de Dios que lo ha elegido desde el vientre de su madre y lo ha llamado con su gracia, que le ha agradado a Él «manifestar a su Hijo en mí, para que yo le anuncie entre los pueblos paganos» (1, 15 sig.), a causa de su estrecha relación con los lugares hace poco citados en la primera narración de los *Hechos de los Apóstoles*, que habla del vaso de elección para llevar el nombre de Jesús a los pueblos paganos. Aún más clara es la alusión de la primera carta a los corintios, en la cual Pablo concluye la enumeración de las apariciones del Resucitado con las palabras: «Finalmente se apareció también a mí, el abortivo» (15, 4), pues las apariciones aducidas anteriormente fueron físicamente visibles. Apenas puede dudarse tampoco de que Pablo, en los numerosos lugares en que habla de la gracia inmerecida que Dios le ha regalado, tiene presente en primera línea el acontecimiento de Damasco. Es lícito también ver un testimonio propio en la enfática exclamación del Apóstol contenida

4

en otro lugar de la epístola a los corintios: «¿Acaso no he visto yo a Nuestro Señor Jesucristo?» (9, 1), ¡pues es fijo que él no le ha visto durante su vida! Por tanto, no puede negarse; no sólo los *Hechos de los Apóstoles,* sino también el mismo Pablo consideró la aparición de Jesús a él sucedida como una *maravilla de Dios.* A pesar de la concordancia de las únicas fuentes a las cuales debemos el conocimiento del acontecimiento decisivo en la vida del Apóstol de las gentes, le ha quitado la moderna crítica el carácter de un acontecimiento sobrenatural divino. Los tiempos en que se buscaba poner a punto la narración de la historia de los apóstoles para el hombre ilustrado del siglo XVIII mediante interpretaciones racionalistas, han pasado ya. La exégesis naturalista del siglo XIX sustituye esta afectación, que hoy nos parece ridícula, por el intento de cambiar el milagro por un fenómeno psicológico, para cuya explicación se supone en Pablo ya una predisposición extática, ya un estado de enfermedad nerviosa que se muestra en las visiones y revelaciones que experimentó aún más tarde (*II Cor.*, 12, 1 sig.).

Este intento se podría tomar en serio sólo si se consiguiera probar el eslabón psicológico entre el «respirando amenazas de muerte» del perseguidor que se dirige a Damasco y el hombre extenuado y ciego que entra en Damasco. Con este fin se propuso la idea de que Pablo había abrigado ya antes del día de Damasco algunas dudas contra la ley y su poder santificador, que en este día irrumpieron en su ánimo más vigorosamente y fueron ocasión de la visión. Esta idea, sin embargo, no tiene ningún punto de apoyo en las fuentes y se basa sólo en consideraciones psicológicas, que en situaciones semejantes pueden ser ocasión de cambios repentinos de parecer, pero que no pueden ser probadas en el caso de Pablo. Esta idea no sólo está en oposición con su propio testimonio, sino que denuncia a Pablo como mentiroso. Los dos lugares que se hallan en la epístola a los gálatas, de los cuales el uno nos recuerda su exagerado entusiasmo por las tradiciones de sus padres y el otro nos habla de la revelación hecha a él del Hijo de Dios, se siguen uno a otro tan inmediatamente que la hipótesis de un eslabón para el lector de la epístola era totalmente excluído. Tal eslabón debiera haber existido si Pablo hubiese tenido aquella duda sobre la ley.

La explicación naturalista del suceso de Damasco es, aun considerada por sí y en sí, completamente insuficiente para hacer inteligibles los rasgos característicos más destacados del Apóstol de

las gentes: la dirección de su larga actividad misionera extendida a todo el mundo pagano, firmemente sostenida a pesar de toda persecución con una férrea persistencia y energía, no abatida por ninguna clase de peligros y de fatigas, ni ensombrecida por ningún vestigio de una inseguridad interna, y la liberación del Evangelio del yugo de la ley judía. Por eso quien por prejuicios filosóficos y motivos aparentes niega la gracia dada a Pablo por Dios y su vocación se cierra la visión de la fuente más íntima y poderosa, de la cual sacó él la fuerza nunca superada e inflexible, y se contenta con hipótesis insuficientes. Tal comportamiento merece sólo una censura: ¡es anticientífico!

Los *Hechos de los Apóstoles* nos dan una sencillamente detallada descripción de los acontecimientos *posteriores a la aparición* (9, 8-25). Con la anotación de que Pablo no comió ni bebió nada durante tres días, se indica también la fuerte lucha interior que precedió a su bautismo, administrado por el discípulo Ananías. Inmediatamente después del bautismo comenzó a predicar a Jesús como Hijo de Dios en las sinagogas. Después de una estancia en Arabia, a la que hace referencia el mismo Pablo (*Gal.*, 1, 17) y que llena un sensible vacío de los *Hechos de los Apóstoles,* prosiguió su predicación en Damasco hasta que un complot de los judíos le obligó a abandonar de una manera inesperada la ciudad después de tres años. Sobre sus experiencias en su retorno a Jerusalén, pasa por alto con fino tacto y se contenta con el dato de que él no ha visto, fuera de Pedro y el hermano del Señor, Santiago, a ningún otro apóstol (1, 18 sigs.). Lo que los *Hechos de los Apóstoles* narran sobre este particular (9, 26-30) merece plena fe. Que el perseguidor rabioso fué recibido en Jerusalén con gran desconfianza y que la comunidad no podía creer que era un discípulo de Jesús, es algo natural y no una elucubración de época posterior.

Que Bernabé fué el primero que se libró de este prejuicio se explica por su calidad de judío de la diáspora, y pone en claro al mismo tiempo sus características personales. Por fin, que Pablo fuese recibido en la comunidad como predicador, después del cambio de parecer de la comunidad, no es difícil de admitirse. En Jerusalén, como en Damasco, se tramó un complot contra él; la popularidad de este medio radical para deshacerse de todo enemigo molesto no necesita ninguna prueba en todos los tiempos y en todos los pueblos. Como causantes del complot son designados por los *Hechos de los Apóstoles* los «helenistas», es decir, los ju-

dios procedentes de la diáspora que hablaban el griego, con los cuales había tenido que vérselas. También este detalle singular es digno de crédito; como el propio Pablo procedía de la diáspora, estaba próxima entre él y los «helenistas» una disputa. Los discípulos, es decir, la comunidad primitiva, adelantaron el choque cuando acompañaban a Pablo en su viaje a Cesárea, en dirección a la ciudad de Tarso. Ellos debieron hacerlo en su mayoría sin especial tribulación. Pero uno entre ellos no le olvidó. Nosotros sabemos ya (v. 1.ª p., cap. II, 1) cómo Bernabé tomó parte por segunda vez en los destinos de su vida y le abrió el camino que debía asociarle a los hombres grandes de la Historia Universal.

El retiro silencioso que pasó Pablo durante unos cuatro años (38/39-41/42) en su ciudad natal, parece haber sido una pausa involuntaria de descanso en su vida. En realidad fué el estadio más importante de su formación para ser Apóstol de las gentes, pues en este tiempo se acuñó conceptual y lingüísticamente su pensamiento religioso de una forma singular, cual se manifiesta en su predicación del Evangelio, en los trabajos misioneros de Antioquía y que determinan la esencia del cristianismo gentil de Pablo.

Los factores y los pensamientos fundamentales de su teología

Los pensamientos religiosos sacados de las cartas del Apóstol de las gentes y puestos en orden sistemático son designados, por lo común, con la expresión «Teología del apóstol Pablo». ¡Con razón! Pues su predicación misionera constaba, no menos que la de los primeros apóstoles y sus colaboradores, de la sencilla «predicación de Jesús», de su vida y obras, su muerte y su resurrección, en íntima relación con su doctrina (v. 1.ª p., cap. I, 3). Ella comprendía ya proposiciones que se apoyaban sobre su elaboración espiritual personal sobre el Evangelio en sí y en su relación con la ley judía y contenía conclusiones que él se vió obligado ocasionalmente a sacar y a formular partiendo de la doctrina de Jesús, con el fin de explicarla y refutar falsos conceptos. De esta elaboración espiritual, en la cual Pablo se sabía dirigido por el Espíritu de Jesús, surgió la primera *teología cristiana.* Ella procedía, por tanto, no de intereses intelectualistas introducidos de fuera en el Evangelio; más bien floreció de las necesidades internas de su predicación eficaz. Para el más exacto conocimiento de la teología del Apóstol de las gentes hay que ir a estudios dedicados

a ella, pues el más modesto intento de traer aquí una exposición de ella rebasaría el campo que está a nuestra disposición. Una cosa no puede ser pasada por alto, a saber: la constatación de las *causas* de las cuales ella recibió su peculiaridad y la exposición de los *pensamientos característicos* que le sirven de base.

El *primero* de estos factores fué la experiencia de Damasco, la revelación hecha por Cristo, el Hijo de Dios, cuya importancia decisiva aparece clara sin más. A este factor hace referencia Pablo expresamente en su carta a los gálatas: «Porque os hago saber, hermanos, que el evangelio por mí predicado no es de hombres, pues yo no lo recibí o aprendí de hombres, sino por revelación de Jesucristo» (1, 11 sig.). Esta revelación, bajo la cual por el contexto sólo puede ser entendido el suceso de Damasco, le abrió una nueva comprensión de las escrituras del Antiguo Testamento. En ella se apoyan los nuevos conocimientos que distinguen su predicación misional de la de los primeros apóstoles. Ella fué la fuente de su fe personal en Cristo.

El *segundo* factor fué la constante meditación de la vida y doctrina de Jesús tal cual desde el principio había sido predicada en la primitiva Iglesia. Éste viene después de aquél; sin embargo, fué de una importancia fundamental, pues para cumplir su tarea Pablo debía conocer tan exactamente como los primeros apóstoles y los primeros misioneros salidos de la comunidad en Antioquía los sucesos reales de la vida de Jesús desde su nacimiento hasta su muerte y resurrección, así como el contenido de su doctrina. Como él no pertenece a los discípulos personales de Jesús y había estado en fuerte y clara oposición contra la comunidad primitiva, no existe probabilidad alguna de que él poseyese este conocimiento ya antes del acontecimiento de Damasco. Los lugares hace poco citados de la epístola a los gálatas parecen a primera vista decirnos que él la recibió del mismo Jesús en el camino de la revelación. La expresión «Evangelio», sin embargo, no significa en este lugar la predicación de la vida y la doctrina de Jesús en toda su extensión, sino sólo el punto que caracteriza la predicación misional de Pablo: la liberación de los cristiano-gentiles de la ley de Moisés. Pues en toda la epístola a los gálatas solamente se habla de ésta y no se presenta un apartamiento de los gálatas con respecto al anuncio evangélico como tal. Pablo mismo indica otro camino mediante la participación inmediata a los gálatas de que él no se ha aconsejado inmediatamente después de la aparición de Jesús de la carne y la sangre, es decir, de los

hombres, sino que por primera vez después de tres años subió de Damasco a Jerusalén para conocer a Cefas, es decir, a Pedro, para interrogarle, y que permaneció junto a él durante quince días. Resulta claro que el objeto principal de sus conversaciones con Pedro, que duraron medio mes, no debió ser otro que la vida y doctrina, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret. Las relaciones personales de ambos conferenciantes, del principal discípulo de Jesús y jefe de la Iglesia primitiva, y del en otro tiempo perseguidor principal, que nada podía desear más vehementemente que recibir un informe auténtico sobre el Crucificado y Resucitado, colocan esto fuera de duda. Datos más concretos sobre estas conversaciones no se encuentran en las cartas de Pablo, ni eran de esperar en general. Vestigios de esto aparecen claros en dos lugares de la primera epístola a los corintios. El uno comienza con las palabras: «Pues a la verdad os he transmitido en primer lugar lo que yo mismo he recibido, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fué sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los doce», etc. (15, 3 sigs.). El otro dice algo semejante: «Porque yo he recibido del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús en la noche en que fué entregado tomó el pan», etcétera (11, 23 sigs.). Aquí se halla latente la idea de que Pablo recibió estas informaciones de Pedro.

A los dos factores esenciales de la teología del Apóstol de las gentes se suma como el *tercero* la herencia de sus antepasados, su vida religiosa en el judaísmo y su formación farisaica, tanto en el aspecto real como en el formal. Pablo indica también este factor cuando recuerda a los gálatas su permanencia en el judaísmo de otro tiempo y su exagerado celo por las ordenanzas de los Padres (1, 13). Influencias de la época anterior a su conversión debían persistir con una necesidad psicológica; esto exigía la continuidad de su vida espiritual, en igual manera como nosotros podemos observar en hombres posteriores que estaban en posesión de una rica cultura espiritual cuando entraron a formar parte del cristianismo.

Realmente estas influencias se manifestaron en las cartas de Pablo allí donde el Antiguo y el Nuevo Testamento no se hallaban en oposición fundamental, ante todo mediante la perseverancia en los dogmas y especulaciones teológicas del judaísmo posterior. En la forma, el influjo se extendió a su formación farisaica, también a su concepción abstracta, a la exposición estilística y a

la defensa dialéctica de lo nuevo, como es evidente sobre todo en las cartas a los gálatas y a los romanos.

De un *cuarto* factor se habla ahora mucho, a saber: del influjo que debieron haber ejercido las religiones paganas de los misterios y la mística helenística sobre la teología paulina. Aquí es necesario distinguir con exactitud dos cosas. Se entiende de por sí que Pablo, que nació en una ciudad griega y que creció en ambiente empapado en una cultura helenística, que conocía por propia experiencia la religiosidad del mundo en el que introdujo él su evangelio, se acomodase a sus modos de exposición religiosos y a sus necesidades; es decir, fuese inducido a apropiarse de sus expresiones y fórmulas religiosas que le parecían aptas.

Sin duda él ha hecho esto en su vida práctica seguramente con más frecuencia que lo que aparece a través de sus cartas. Él actuó así porque se debía a griegos y bárbaros, a sabios e ignorantes (*Rom.*, 1, 14). Él mismo manifiesta claramente este método de acomodación cuando escribe a los corintios: «Siendo del todo libre, me hago siervo de todos para ganarlos a todos, y me hago judío con los judíos para ganar a los judíos. Con los que viven bajo la ley me hago como si yo estuviera sujeto a ella para ganar a los que bajo ella están. Con los que viven fuera de la ley me hago como si estuviera fuera de la ley, para ganarlos a ellos, no estando yo fuera de la ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo... Me hago todo para todos, para salvarlos a todos» (*I Cor.*, 19 sigs.).

En este sentido restringido puede hablarse de un cuarto factor de la teología de Pablo. Pero es injusta la idea de que él incurre realmente en la *dependencia* de la religiosidad y mística helenísticas. Él no se ha convertido en siervo suyo, sino que las ha traído en su servicio. Esto demuestra la manera soberana con que contrapone al principio de su carta a los corintios (1, 17-2, 16) a la ciencia de los griegos la locura de la cruz. Esto lo indica sobre todo cuando en él tienen un significado completamente diverso y un contenido nuevo las expresiones y las fórmulas que él ha tomado del léxico religioso del helenismo. El que tenía un concepto de la situación religiosa y moral en el mundo pagano, como lo expresa Pablo en la carta a los romanos, de seguro no estaba dispuesto a entrar en su escuela. Nosotros conocemos un judío que era contemporáneo suyo y que intentó la helenización del judaísmo: a Filón de Alejandría. Si Pablo hubiese sido movido por influencias semejantes, su teología hubiera sido de alguna manera

afín a la teología de Filón. Ahora bien, la teología de Pablo se aparta de la de Filón como la tierra del cielo.

Sus *ideas fundamentales más características* se pueden reducir a los siguientes puntos:

1. La interna justificación, imperiosa necesidad de la separación del Evangelio y la ley mosaica.
2. El carácter esencial del Evangelio como religión de la salvación, no de la ley.
3. La generalidad del pecado en el hombre y necesidad de salvación a consecuencia del pecado heredado de Adán, el primer hombre.
4. La impotencia de la ley judía para librar del pecado.
5. La salvación objetiva de la Humanidad pecadora por medio de Jesús, el Hijo de Dios, aparecido en carne mortal; más concretamente, mediante su muerte y su resurrección.
6. La justificación subjetiva del individuo mediante la fe en él no por las obras de la ley.
7. La posición central de la gracia de Dios, ofrecida por Jesucristo como principio de nueva vida religiosa de las comunidades cristianas.
8. El deber de cada uno de los cristianos de llevar una vida santa mediante obras de amor a Dios y al prójimo.

Este curso del pensamiento, lleno de contenido, propone, junto con su fundamento y su explicación perfecta, el resultado esencial que se había realizado en el espíritu de Pablo mediante la actuación conjunta y mutua de los factores anteriormente indicados, cuando comenzó su carrera de Apóstol de las gentes en Antioquía. De por sí se comprende que su mundo del pensamiento religioso se extendió y profundizó en el curso de su vida trabajada, y no sólo y en primer lugar como consecuencia de la persecución de su obra por parte de los ambientes extremos de la Iglesia primitiva cristiano-judía, que duró hasta el fin de su vida y que configuró su actividad misionera como una de las más difíciles y dolorosas empresas de toda la historia de las religiones.

Su actividad misionera en el Oriente griego

La época de la vida del Apóstol de las gentes sobre la cual somos enterados en primer lugar, se extiende desde la fundación

de las primeras comunidades cristiano-gentiles, en Antioquía. hasta su llegada a Roma. El ámbito de su actividad misionera durante este tiempo, por tanto, es el Oriente griego y se divide en dos períodos, entre los cuales tiene lugar el llamado concilio de los apóstoles, y que corresponden a dos campos de misión distintos.

a) *El primer viaje misionero.*

Sobre el primer período poseemos únicamente un corto relato del mismo Pablo al fin de su informe a los gálatas, en las noticias que nos da sobre su conversión, su estancia en Damasco y su primer viaje a Jerusalén. Luego continúa: «En seguida vine a las regiones de Siria y de Cilicia y era, por tanto, personalmente desconocido para las iglesias de Cristo en Judea. Sólo oían decir: «El que en otro tiempo nos perseguía, ahora anuncia la fe que antes pretendía destruir.» Luego, al cabo de catorce años, subí otra vez a Jerusalén, acompañado de Bernabé y llevando conmigo a Tito» (1, 21-2, 1). También los *Hechos de los Apóstoles* son extrañamente pobre en noticias sobre este período. Sin embargo, a éstos debemos un conocimiento sumario del mismo gracias a la descripción del llamado *primer viaje misionero* que Pablo hizo de Antioquía a Chipre y desde allí a Pamfilia, Pisidia y Licaonia en compañía de Bernabé, y del cual retornaron juntos a través de Atalia, en Pamfilia, hasta Antioquía, donde permanecieron largo tiempo junto a los discípulos (caps. 13 y 14). Que este viaje tuvo lugar en el primer período se deduce con seguridad de la circunstancia de que Pablo llevó consigo a Bernabé, con el cual, según sus propios datos, al final de este período subió a Jerusalén. Más tarde Bernabé no aparece más en torno a Pablo, y los *Hechos de los Apóstoles* dan conocimiento de ello de una manera simple, al hablar de la disputa acerca de la persona de Juan Marcos, que los separó (15, 36 sigs).

El *campo de actividades principal* de este primer período misional fué, junto con Antioquía de Siria y la provincia de Cilicia, solamente mencionada por Pablo con sus ciudades, las ciudades de Salamina en Chipre, Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe, en Licaonia; y en el viaje de regreso, Perge, de Pamfilia. El resultado fué la formación de comunidades cristianas, con presbíteros a la cabeza, que fueron colocados a su frente por Pablo y Bernabé con oración y ayunos. Las comunidades constaban todas

de judíos y paganos. Sin embargo, los *Hechos de los Apóstoles* hablan sólo de éstas en Antioquía e Iconia. Con esto nos damos cuenta de que la *diáspora judía,* que surgió con la emigración de los judíos de Palestina desde los días de Alejandro Magno, y que creció constantemente, había sido lanzada al gran país que nosotros llamamos Asia Menor, hasta Pisidia y Licaonia, cuando Pablo llegó allí. Los «dispersos» habían introducido desde muy antiguo el conocimiento de la religión judía en el mundo pagano y habían ganado adeptos de en medio de ellos: los prosélitos, que se convertían en auténticos judíos mediante la circuncisión, y los temerosos de Dios, que estaban en un mero contacto con la sinagoga judía. Ellos habían aceptado la lengua griega no sólo como lengua comercial, sino también de religión, y leían la Sagrada Escritura en la traducción griega de los Setenta. Lo que es más importante, ellos habían espiritualizado la religión judía mediante la supresión de las ordenanzas de la ley mosaica que estaban íntimamente relacionadas con el culto judío del templo y la vida jurídica en Palestina, así como con la mayoría de las leyes purificatorias. Por tanto, conservaron las principales características del judaísmo rígido, el culto a Dios sin imágenes y una alta moralidad. Los miembros paganos de las comunidades cristianas debieron ser en primer lugar los prosélitos y los temerosos de Dios. El discurso misional de Pablo en Antioquía, el único que los *Hechos de los Apóstoles* ofrecen textualmente (13, 16-41), está dirigido «a los hombres de Israel y a los temerosos de Dios», y como primicias de la fe que él ganó allí, son nombrados «muchos judíos y piadosos prosélitos». Poco después, sin embargo, se unió a ellos una gran muchedumbre de paganos, «y la palabra del Señor se extendía en todo el contorno» (13, 49). En Iconio se convirtió una gran cantidad de judíos, tantos como griegos (14, 1). Acerca de la situación social de los paganos ganados para el Evangelio, no poseemos noticias, a excepción de un caso único: el gobernador Sergio Saulo, de Chipre, que pertenecía a las altas clases sociales, se hizo cristiano, después que Pablo le había liberado del influjo del adivino Elymas (13, 7-12). Este caso debió ser el único. Los *Hechos de los Apóstoles* no nos dan informe alguno directo sobre el número de los judíos y paganos en las comunidades en las que ellos vivían juntos. Por lo demás, es seguro que los judíos de la diáspora, como los palestinenses en su mayoría, se oponían al Evangelio. Como éstos, aquéllos no se contentaban con la negativa; ellos se presentaron desde el principio como enemigos de-

clarados del cristianismo. Esto se demostró en Antioquía, la primera ciudad en la que permanecieron largo tiempo los dos apóstoles. Cuando los judíos vieron su éxito, «contradijeron con calumnias a las palabras de Pablo». Finalmente, sublevaron a los más destacados ciudadanos paganos contra ellos y los arrojaron fuera de su región. En Iconio estimularon las pasiones de los paganos contra los primeros partidarios de Jesús. Aquí fué el éxito de los misioneros tan grande, que la población de la ciudad se dividió y una parte estaba del lado de los judíos y otra de los apóstoles. Después de un largo tiempo surgió un tumulto conjunto de judíos y paganos que obligó a los apóstoles a la huída. Judíos de Antioquía e Iconio vinieron juntos hasta Listra, hablaron al pueblo, apedrearon a Pablo y le arrojaron fuera de la ciudad, pensando que le habían matado. Esta primera manifestación del odio judío para los cristianos fuera de Palestina debía repetirse frecuentemente en lo sucesivo.

Pero siempre se encontró *un gran número de judíos de la diáspora* que aceptaron la fe de Cristo, y debido a su desconfianza personal eran muy apropiados en forma especial para trabajar en la extensión del Evangelio, tanto con los estados judíos como paganos de naturaleza religiosa y cultura, y al mismo tiempo para conservar su íntima relación con la historia de la salvación antiguotestamentaria. La significación de este período de la actividad misionera del Apóstol de las gentes estuvo, sin embargo, no en haber ganado ciertos colaboradores, sino en la fundación del cristianismo gentil en el Asia Menor. Esto es manifestado por Pablo en las palabras que dirigió a los judíos de Antioquía que contradecían: «A vosotros os habíamos de hablar primero la palabra de Dios; mas puesto que la rechazáis y os juzgáis indignos de la vida eterna, nos volvemos a los gentiles» (13, 46). Pablo la proclamó solamente después del retorno a Antioquía de Siria en compañía de Bernabé en la narración dirigida a la comunidad reunida, que se refería a lo que Dios había realizado a través de ellos al resumir diciendo que Dios había abierto a los paganos las puertas de la fe (14, 27).

b) *El concilio de los apóstoles y el comienzo de la lucha de los judaizantes contra Pablo*

Entre tanto en la comunidad de Jerusalén, bajo la influencia de los fariseos que había penetrado en ella (v. 1.ª p., cap. I, 4), se

había formado un partido extremo de cristiano-judíos. Se ha llamado a éstos «judaizantes» porque no estaban contentos con que los judío-cristianos de Palestina permaneciesen dentro del ámbito de la ley; más aún, exigían que los cristiano-gentiles aceptasen la ley de Moisés sobre sí como necesaria para salvarse. Partidarios de este partido vinieron a Antioquía después del retorno de Pablo y Bernabé de su viaje apostólico, y lanzaron la amenaza: «Si vosotros no os dejáis circuncidar según la costumbre de Moisés, no podéis salvaros.» A consecuencia de lo cual se originó una disputa en la comunidad y una violenta controversia entre los recién llegados y Pablo junto con Bernabé. Como no se llegaba a un acuerdo, se decidió enviar una delegación, con Pablo y Bernabé a la cabeza, a Jerusalén, a los apóstoles y a los ancianos, para dar término a la controversia. Esta fué la ocasión para la asamblea de Jerusalén, que se ha convenido en llamar «concilio de los apóstoles» por posteriores analogías.

Nosotros poseemos dos narraciones sobre el particular: la una, en la epístola a los gálatas; la otra, en los *Hechos de los Apóstoles* (cap. 15). Es cierto que no es fácil armonizar ambas narraciones; sin embargo, el historiador no puede dudar de que en ambas se trata del mismo acontecimiento. Su época y su ocasión son los mismos para ambas narraciones. Tanto los *Hechos de los Apóstoles* como Pablo lo colocan después de su primer viaje misionero y proponen idéntica ocasión: «Luego, al cabo de catorce años, subí otra vez a Jerusalén..., a pesar de los falsos hermanos que secretamente se entrometían para coartar la libertad que tenemos en Cristo, y que querían reducirnos a servidumbre» (2, 1 sigs.). En la exposición de las discusiones tenidas en Jerusalén discrepan ambas narraciones en que los *Hechos de los Apóstoles* coloca en el trasfondo el llamado decreto de los apóstoles, a saber: la obligación de los cristiano-gentiles referente a cuatro cosas prohibidas: abstenerse de las carnes sacrificadas a los dioses, de comer sangre y animales ahogados y de la lujuria, que evidentemente hacían facilitar prácticamente las relaciones entre los miembros de las comunidades de las cuales unos eran judíos de la diáspora y los otros paganos; mientras Pablo pone el énfasis en el reconocimiento fundamental de la independencia de la misión de los paganos en oposición a los cristiano-judíos: «Antes al contrario, cuando vieron que yo había recibido el evangelio de la incircuncisión, como Pedro el de la circuncisión, ...Santiago y Cefas y Juan que pasan por ser las columnas, reconocieron la

gracia a mí dada y nos dieron a mí y a Bernabé la mano en señal de comunión para que nosotros nos dirigiésemos a los gentiles y ellos a los circuncisos» (2, 7 sigs.).

El resultado final, sin embargo, es el mismo por ambas partes: la libertad de los cristiano-gentiles con relación a la ley judía.

Este fué un claro golpe para los judaizantes. Ellos sabían bien a quién debían atribuir este resultado, y desde este momento cobraron en contra de Pablo un odio tal que arroja una oscura sombra sobre los campos divididos de la primitiva comunidad cristiano-judía. La violencia de este odio encuentra su explicación mediante los acontecimientos de Antioquía que se relacionan con el concilio de los apóstoles, y que son designados como la *contienda entre Pedro y Pablo*. Nosotros la conocemos a través de Pablo únicamente, por cuyos datos, contenidos en la epístola a los gálatas, sabemos que Pedro, después del concilio de los apóstoles, vino a Antioquía y alternaba allí con los cristiano-gentiles al comer en compañía de ellos. Pero cuando algunos de los de Santiago, «evidentemente judaizantes», vinieron, se apartó de ellos por temor a los circundados, y con él habían simulado los demás judíos, de forma que hasta el mismo Bernabé se puso de su parte. Entonces fué cuando Pablo se opuso a Pedro: «Pero cuando yo vi que no caminaban rectamente según la verdad del Evangelio, dije a Cefas delante de todos: 'si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizar?» (2, 14). Aquí interrumpió repentinamente Pablo, sin dejar sospechar el resultado de la cuestión. Pero los lugares que siguen inmediatamente en la carta a los gálatas (2, 15-21) nos colocan en la situación de completar este silencio y de comprender la trascendencia de esta controversia.

El comportamiento inicial de Pedro se manifestó después de su venida desde Jerusalén y significó nada menos que el abandono del cristianismo judío. Por su situación autoritaria, ello no pudo permanecer desconocido en Jerusalén; por tanto, la llegada de algunos de parte de Santiago no fué algo casual. Su intención original no iba dirigida contra el cristianismo gentil; ellos pretendían atraer a la línea del cristianismo-judío y conseguirían su meta. Pedro se separaba de los cristiano-gentiles. La razón fundamental con que le movían a esto se deja percibir claramente en los lugares indicados; los paganos son pecadores por nacimiento; ahora bien: quien siendo judío de nacimiento rechaza la ley y

vive paganamente, se porta como si fuera un pagano y se encuentra ser pecador. Por tanto, él hace a Cristo mismo colaborador del pecado. El cambio en la actitud de Pedro, sin embargo, era en las circunstancias en que se realizó equivalente al abandono del cristianismo gentil y, por tanto, debía originar la oposición de Pablo. Él le presentó la inconsecuencia de su obra con las palabras que muestran que en ello veía la invitación a los cristiano-gentiles a vivir como judíos. Como éste era el punto de donde partían los judaizantes, se vió obligado Pablo a mostrarle su proceder injusto con razones que se deben haber introducido, en cuanto al contenido, en las argumentaciones que se presentan en la carta a los gálatas. Aquí se hace notar que también los judíos son pecadores, porque nadie puede ser justificado por las obras de la ley, sino solamente por la fe en Jesucristo. Luego siguen frases llenas de contenido en las cuales el Apóstol pone de manifiesto la interna contradicción en que incurre el cristianismo judío cuando, con la fe en Jesucristo, une el establecimiento del poder justificante de la ley, como lo hacían los judaizantes.

Pablo no hubiera mencionado el suceso de Antioquía si él no hubiese sido el vencedor en esta controversia. Pero la *derrota* que él infligió a los judaizantes no condujo a éstos a un mejor entendimiento; más bien hizo crecer su odio contra Pablo y suscitó en ellos la decisión de ir sonsacando a cada una de sus comunidades. Los *Hechos de los Apóstoles* atestiguan que él las visitó inmediatamente después de la escena de Antioquía, y después de una expedición a través de la provincia de Frigia y la región de Galacia, gracias a una visión nocturna fué impulsado a dirigirse a Macedonia (15, 36-16, 10). Los judaizantes no tuvieron valor para tener un nuevo encuentro personal con él y cayeron sobre su antiguo campo de misión por primera vez después que él lo había abandonado y había llevado el Evangelio hacia el Occidente. La noticia de la invasión de sus enemigos, y lo que debía ser más doloroso para él, de la inicial apostasía de sus comunidades del evangelio de la gracia para aceptar el evangelio de la ley fué llevada a él muy pronto. A la circunstancia de que él no pudo o no quiso intervenir, debemos precisamente agradecer la *carta a los gálatas,* que nos proporciona una visión tanto de la enérgica personalidad del Apóstol de las gentes como de la parte que se separa de la ley en su evangelio, que no poseeríamos sin ella.

La dirección de la carta, «a las iglesias de Galacia», proporciona sus dificultades, pues bajo la denominación «Galacia» pue-

de ser entendido tanto la gran provincia romana de Galacia, a la cual pertenecían las regiones de Pisidia y Licaonia misionadas por Pablo, como el país situado al norte de éstas, la Galacia, la sede originaria de los celtas que emigraron desde Occidente en el siglo III antes de Cristo. Según este país, es a saber, era denominada la provincia romana de Galacia porque la sucesora del último rey de los gálatas, Amynta († 25 a. C.), lo convirtió en lo que había comprendido una serie de regiones de Asia Menor junto con la Galacia primitiva. Por tanto, debió presentarse la cuestión de dónde hay que buscar las comunidades a las cuales es dirigida la carta, si al norte o al sur de Galacia. Esta cuestión no ha hallado hasta el presente ninguna respuesta satisfactoria y no puede ser solucionada con seguridad dado lo precario de la situación de las fuentes que poseemos. Según la constante costumbre de Pablo de crear las comunidades religiosas en conformidad con las provincias romanas en que ellas estaban colocadas, apenas si se puede dudar de que él entendía en esta ocasión con la denominación de Galacia no exclusivamente el país, sino la provincia de Galacia. Pero como en la propia carta se habla de una primera predicación del Evangelio a los destinatarios y Pablo, conforme a los *Hechos de los Apóstoles,* penetró por primera vez en la región de Galacia después del concilio de los apóstoles, es falso concluir la exclusión de las comunidades situadas al sur de Galacia. Sin embargo, también parece equivocada la exclusión de la Galacia del norte, pues no existe ninguna probabilidad de por sí de que los judaizantes permaneciesen en los límites de Pisidia y Licaonia y dejasen sin molestar las comunidades fundadas por Pablo al principio. Más bien es de suponer con seguridad aproximada que sucedió lo contrario. Pero si el ataque de los judaizantes contra el cristianismo paulino que se liberaba de la ley se extendía a toda la provincia de Galacia, la carta de defensa de Pablo debe haber sido dirigida a todas las comunidades de Galacia. El motivo por el cual la cuestión de los destinatarios de la carta a los gálatas no llega a ser solucionado entre los exegetas, parece estar en la colocación del falso dilema: «Galacia del norte o del sur».

Con esta carta, cuyo lenguaje era valeroso y cuyas pruebas aducidas eran irrefutables, rechazó el Apóstol de las gentes la invasión de sus enemigos en su antiguo campo de misión. No poseemos un testimonio detallado sobre eso. Pero este resultado victorioso puede ser concluído con seguridad de la mención de las iglesias de Galacia en la primera carta a los corintios (16, 1) y

por la segunda visita al país de Galacia (18, 23), para la confirmación de los discípulos, testimoniada por los *Hechos de los Apóstoles* (18, 23). El lugar contenido en la epístola a los corintios es tanto más probativo cuanto que propone como modelo para la iglesia de Corinto la colecta en favor de la comunidad de Jerusalén, que Pablo había ordenado para las iglesias de Galacia, y por eso presupone relaciones transparentes de Pablo para con ellos, que tuvieron lugar después de la carta a los gálatas.

c) *La segunda época misional*

El *nuevo campo misional* del Apóstol de las gentes comprendía las provincias romanas de Macedonia, Acaya y Asia proconsular. Es maravillosa la cantidad de trabajo que él ha realizado en este segundo período de su actividad misionera, que duró menos de diez años (50-58/59). En su mayor parte comprende el llamado segundo viaje misionero, que Pablo emprendió poco después de su encuentro con Pedro (v. 1.ª p., cap. II, 2). Como compañero de viaje esta vez no tomó Bernabé, sino a Silas, porque se opuso al deseo de Bernabé de tomar a su primo Juan Marcos, que al principio de su primer viaje había llevado en su compañía, pero que pronto se volvió a Jerusalén (*Hechos*, 13, 13). Nosotros somos informados algo mejor sobre este segundo período misional que sobre el primero. Los *Hechos de los Apóstoles* narran con una rapidez apretada su curso externo, y las cartas de Pablo que se colocan en este tiempo nos participan una visión de las circunstancias internas mediante detalles concretos descritos por la mano del propio Apóstol de las gentes. En ambas fuentes aparecen como principales campos de su actividad, desde las cuales impulsó su evangelio en las tres provincias nombradas y fueron fundadas numerosas iglesias: las ciudades de Filippos, Tesalónica y Berea, en Macedonia; Atenas, y principalmente Corinto, en Acaya; Efeso, en el Asia proconsular. Como la situación general nacional, religiosa y cultural de estas provincias era esencialmente la misma que en el ámbito misional antiguo del Apóstol de las gentes, no es de admirar que los sucesos narrados por los *Hechos de los Apóstoles* ofrezcan una semejanza grande con los anteriores. Como entonces, él se dirigía en primer lugar a los judíos, y comenzó el anuncio del Evangelio de ordinario en las sinagogas judías. Como entonces, negó la gran mayoría de los judíos el Evangelio y buscó sus predicadores para desplazarles. Las nuevas

comunidades constaban, por tanto, como las antiguas, de cristiano-judíos y gentiles. Por fin debieron ser en gran parte los que pertenecían al grupo de los temerosos de Dios. Los *Hechos de los Apóstoles* hacen resaltar que se encontraban entre ellos en Tesalónica «no pocas nobles mujeres» (17, 4), en Berea «no pocos hombres y mujeres nobles» (17, 12) de procedencia griega, pero no nos dan nombre ninguno. Según sus indicaciones, la parte judía de la comunidad de Berea era mayor que la griega. La comunidad de Corinto parece, por el contrario, haber sido exclusivamente cristiano-gentil, pues aquí Pablo encontró inmediatamente después de su predicación misionera una oposición tal entre los judíos, que consideró necesario, igual que a los judíos de Antioquía de Pisidia, declararlos que desde entonces debía dirigirse a los paganos (18, 16). En Corinto y Efeso permaneció Pablo durante largo tiempo. En estas dos ciudades hubo de tener el más grande éxito. El más pequeño lo obtuvo, como era de esperar, en Atenas, el centro del helenismo. Aquí «algunos se adhirieron a él y le creyeron» (17, 34).

El único de ellos que los *Hechos de los Apóstoles* nombra, Dionisio Areopagita, debía dejar en la sombra en tiempos posteriores a los demás discípulos del Apóstol de las gentes, porque después de una oposición inicial en el siglo VI, se le consideró en el Occidente y el Oriente hasta el siglo XV como el incuestionable autor de los escritos *Sobre el nombre divino, Sobre la jerarquía celestial, Sobre la jerarquía eclesiástica* y *Sobre la teología mística,* los cuales todos en realidad fueron escritos a finales del siglo V y principios del siglo VI por un teólogo que estaba dominado por el espíritu del neoplatonismo, pero que por ventura llegó demasiado tarde para poner en peligro la esencia del cristianismo.

La narración de los *Hechos de los Apóstoles* y las noticias particulares dispersas en las cartas de Pablo, permiten solamente hacernos un cuadro muy imperfecto de la actividad del Apóstol durante su segundo período misional. Esto nos demuestra, por ejemplo, su afirmación, contenida en la carta a los romanos, de que él ha anunciado el Evangelio de Cristo desde Jerusalén y sus alrededores hasta la Iliria (15, 19). Esto nos dice el lugar contenido en la segunda carta a los corintios, que le arrancó la necesidad de defenderse contra los enemigos judaizantes: «¿Son ministros de Cristo? Hablando en locura, más yo. En muchos trabajos, en muchas prisiones, en muchos azotes, en frecuentes peligros de muerte. Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes,

menos uno. Tres veces fuí azotado con varas, una vez fuí apedreado, tres veces padecí naufragio, un día y una noche pasé en los abismos del mar; muchas veces en viajes me vi en peligros de ríos, peligros de ladrones, peligros de los de mi linaje, peligros de los gentiles, peligros en la ciudad, peligros en el desierto, peligros en el mar, peligros entre los falsos hermanos, trabajos y miserias, en prolongadas vigilias, en hambre y sed, en ayunos frecuentes, en frío y en desnudez; esto sin hablar de otras cosas, de mis cuidados de cada día, de la preocupación por todas las iglesias» (11, 23 sigs.).

Un exceso tal en el sufrimiento corporal y espiritual, en la necesidad física e intelectual, apenas si lo deja sospechar la historia de los apóstoles. Lo que ésta silencia en absoluto son los continuos intentos de los judaizantes de prevenir las comunidades fundadas por Pablo en contra de él y de desplazarle del campo misional actual como del antiguo. Si bien es cierto que ellos ya al principio de sus esfuerzos no se habían limitado a predicar otro Evangelio, sino que, como lo demuestra la carta a los gálatas, habían hecho sospechoso el apostolado de Pablo, no lo es menos que los acontecimientos de Corinto prueban que ellos aquí se dirigieron plenamente en contra de él en el campo personal.

De los cuatro partidos que se denominaban según los nombres de Pablo, Apolo, Cefas y Cristo, y contra los cuales iba dirigida la primera carta a los corintios, el tercero no es otro sino el de los judaizantes, porque ellos apreciaban ante todo remitirse a las afirmaciones de Cristo sobre la ley (*Mt.*, 5, 17 sigs.; 23, 2 sig.) y aprovecharse de la más alta autoridad, el propio Cristo, en contra de Pablo. Aún más enérgicamente debió éste defenderse en la segunda carta a los corintios contra la gente que se ufanaba de pertenecer a Cristo (10, 7), pero que predicaban otro Jesús, otro Espíritu y otro Evangelio (11, 4). En esta carta se encuentran las palabras más bruscas que puede haber pronunciado Pablo: «Pues estos falsos apóstoles, obreros engañosos, se disfrazan de apóstoles de Cristo; y no es maravilla, pues el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz. No es, pues, mucho que sus discípulos se disfracen de ministros de la justicia; su fin será el que corresponde a sus obras» (11, 13 sigs.). Sus ataques le obligaron a una impresionante descripción de sus padecimientos por causa del Evangelio, pero también a referirse a la historia y revelaciones del Señor, de las cuales debía gloriarse (12, 1), así como a los signos,

milagros y maravillas, que darían testimonio de su auténtico oficio apostólico dentro de la comunidad de Corinto (12, 12).

Sobre el *resultado* de su persecución en Corinto estamos poco enterados; no obstante, por noticias posteriores sobre la Iglesia de Corinto se deduce claramente que Pablo, lo mismo que en Galacia, así también aquí atacó a sus enemigos en el propio campo y los venció. Pero lo que no podía superar era el odio, con el cual le perseguían hasta la muerte y que aun después de su muerte encontró una gran resonancia en la homilía clementina. Cuando Pablo abandonó el Oriente, ellos le siguieron los pasos. De esto es prueba la acusación contenida en la epístola a los filipenses sobre las gentes que anunciaban a Cristo con turbias intenciones para agravar aún más su prisión (1, 15 sigs.). Por la carta a los filipenses observamos también que los judaizantes aprovecharon su salida para penetrar en sus comunidades de Macedonia, pues él los pone en guardia contra los perros, los malos obreros, que se glorían en la circuncisión y confían en la carne (3, 2 sig.). Se piensa en este lugar en los judaizantes, pues la designación «malos obreros» en el Evangelio es paralela absolutamente a la «trabajadores mentirosos» contenida en la segunda carta a los corintios y no conviene a los judíos, ante los cuales, por lo demás, los filipenses no necesitaban ser amonestados.

La *grandeza de carácter* del Apóstol de las gentes en ninguna otra parte se manifiesta como en que él no se dejó colocar en una posición falsa respecto a la comunidad primitiva de Jerusalén por los enemigos que hacían alarde de ser hebreos, israelitas, descendientes de Abraham, sino que tenazmente se aferró al compromiso que había adquirido con los apóstoles, al separarse de ellos, de preocuparse de los pobres (*Gal.*, 2, 10), e invitó a sus comunidades de Galacia, Macedonia y Acaya continuamente a prestarles ayuda. Precisamente es algo trágico que él haya realizado el viaje a Jerusalén, que le condujo a la encarcelación en Cesárea, al servicio de los santos (*Rom.*, 15, 25), y por cierto a pesar de que él hubiera sido amonestado desde varias partes y sus propias sospechas le hubiesen podido retener. Pero no le retuvo ni la exhortación del profeta Agabo. Más bien él explicó a sus acompañantes y a los discípulos domiciliados en Cesárea: «¿Qué es lo que os mueve a llorar de esta forma y así oprimir mi corazón? Yo estoy dispuesto no sólo a dejarme encarcelar, sino también a morir en Jerusalén por el nombre del Señor Jesús» (*Hechos,* 21, 13). La detallada descripción de los sucesos de Jerusalén en la narración

del testigo ocular, contenida en los *Hechos de los Apóstoles* (21, 15-26, 32), muestra que Pablo veía muy cercana la muerte y solamente gracias a los romanos fué librado de las iras de los judíos.

A esta descripción se anexiona la aún más detallada narración sobre el viaje *desde Cesárea a Roma* (27, 1-28, 16), que Pablo debió emprender a consecuencia de su apelación al emperador después de dos años de una suave cautividad. Sin embargo, de esta forma conseguía el fin deseado, que había manifestado en la composición de la carta a los romanos, aunque esto no fuera como libre, pero al menos como hombre retenido en un suave arresto, que le permitía la relación con el mundo exterior, la continuación de su apostolado en límites reducidos y aún, según lo demuestran las cartas de la cautividad, el cambio de impresiones por escrito con sus comunidades orientales.

La relación del cristianismo gentil de Pablo con el cristianismo judío

¿Qué forma había adquirido el cristianismo primitivo en su segunda época, cuando Pablo a principios del año 61 vino como prisionero a Roma?

La respuesta a esta pregunta corre el peligro de salirse del recto camino desde un principio si ella pasa por alto un hecho de importancia fundamental; es, a saber, el hecho de que los *fundamentos* y las manifestaciones fundamentales de la vida íntima de las comunidades paulinas eran *idénticos* a los de la comunidad primitiva cristiano-judía de Jerusalén, desde su fe en Jesús de Nazaret hasta su disposición escatológica y esperanza, que Pablo expresa con frecuencia muy claramente.

Esto prueba la relación armoniosa entre sus dirigentes y Pablo, que una sola vez, y de pasada, fué turbada mediante el acontecimiento de Antioquía. La única oposición entre la comunidad primitiva y Pablo se refería a la posición de Pablo con respecto a la ley judía; los promotores de esta oposición, sin embargo, no eran los dirigentes de la comunidad primitiva, sino los partidos de los judaizantes existentes dentro de la misma, a quienes es imputada tanto por la historia de los apóstoles como por el mismo Pablo.

Como Pablo no se dejó conducir a una falsa posición con respecto a la comunidad primitiva como tal mediante sus esfuerzos, tampoco ésta tomó tal posición con respecto a Pablo. Esto atesti-

guan los *Hechos de los Apóstoles* en su narración detallada de testigo ocular con palabras claras: «Llegados a Jerusalén, fuimos recibidos por los hermanos con alegría. Al día siguiente, Pablo, acompañado de nosotros, visitó a Santiago, reuniéndose allí todos los presbíteros. Después de saludarlos, contó una por una todas las cosas que Dios había obrado entre los gentiles por su mano» (21, 17 sigs.). Este amable recibimiento es tanto más digno de ser observado cuanto que Santiago y los más ancianos sabían y dieron a conocer a Pablo que entre los muchos miles de cristiano-judíos que eran celosos de la ley, se había extendido la idea de que Pablo predicaba a todos los judíos de la diáspora que se apartasen de la ley de Moisés.

Por esto ellos le invitaron a aceptar, como prueba de lo falso de aquel rumor, a cuatro cristiano-judíos que habían hecho un voto. El hecho de que Pablo aceptó esta invitación es muy rico en enseñanzas, pues ello demuestra que Pablo no había forzado a los judíos de la diáspora que habían penetrado en sus comunidades a la renuncia de las prescripciones de la ley mosaica vigentes entre ellos, sino sólo había negado la sujeción de los paganos a la ley. Como Pablo y los ancianos se remiten solamente a las ordenaciones del concilio de los apóstoles en relación con los paganos creyentes, que Pablo había reconocido, no se puede hablar de una oposición esencial entre petrinismo y paulismo, como ha sido afirmado por la escuela de Tubinga.

Ahora bien: está claro que el cristianismo gentil de Pablo no debe su figura característica a su encuentro con el cristianismo judío, sino a las *diferencias* que presenta en relación con aquél. Estas *diferencias son dobles.*

Las primeras se dieron inmediata e inevitablemente por el trasplante del Evangelio desde Palestina al mundo pagano debido a las oposiciones nacionales, políticas, culturales y sociales existentes entre estos dos campos de misión. Su repercusión en la evolución del cristianismo se presenta clarísimamente en la aparición en el campo de la actividad mutua de la misión, que precedió a las demás, del anuncio del Evangelio de Jesús, que para los paganos debía tomar un punto de partida completamente distinto que para los judíos palestinenses. Para éstos los apóstoles podían adherirse en su común fe en el único Dios de Israel y la esperanza del Mesías de su pueblo, mientras Pablo debió en primer lugar oponer al politeísmo pagano la fe en el verdadero Dios y crear primero el

terreno común para el Evangelio de Jesús de Nazaret como el Hijo de Dios y el Salvador del mundo.

Es de sumo interés ver que los discursos que en los *Hechos de los Apóstoles* son puestos en boca de Pedro y Esteban corresponden exactamente a la situación psicológica de sus oyentes (véase 1.ª p., cap. I, 3). Aún más instructiva es la construcción de los dos discursos misionales que le atribuyen a Pablo. El uno está dirigido a los judíos de Antioquía de Pisidia, un día de sábado, en la sinagoga. El mismo comienza con las palabras: «Vosotros, hijos de Israel y temerosos de Dios, oíd: el Dios de este pueblo, Israel, ha elegido a nuestros padres»; y presenta de la mano de la historia de la salvación antiguotestamentaria, y remitiéndose a las afirmaciones de los profetas, la prueba de que ha suscitado de la descendencia de David, en conformidad con la promesa, a Jesús como Salvador para Israel (13, 16-41). De una manera completamente distinta el segundo discurso, el famoso discurso del Areópago de Atenas. Aquí es predicado el Dios que ha creado el mundo y todo lo que hay en él, el Señor del cielo y la tierra, que no habita en templos, que son construídos por la mano de hombres; que no necesita ser servido por las manos de los hombres, como si Él necesitase de algo; quien hizo surgir de uno a todo el género humano y lo hace vivir en todo el mundo en el que vivimos, nos movemos y existimos. A Cristo se le presenta como al Mesías prometido, sino como el hombre a quien Dios determina como el justo juez sobre toda la faz de la tierra y a quien he acreditado mediante su resurrección de entre los muertos (17, 22-31).

Las circunstancias del mundo pagano, sobre todo sus inconvenientes morales, trajeron sobre sí aún nuevas diferencias de esta primera clase, que son manifestadas en la consideración de la situación interna de las comunidades paulinas. A las desagradables repercusiones del mundo ambiente pagano hay que atribuir que la situación de conjunto de las comunidades cristiano-gentiles se forjó más difícilmente y más complicadamente que los de la Iglesia primitiva cristiano-judía.

Una segunda serie de diferencias entre el cristianismo gentil-judío es de otro género. Ellas se dieron desde el interior, como el resultado de los avances en la evolución y realización del pensamiento cristiano y del ideal de vida que distinguió el segundo estadio de la vida del cristianismo primitivo del primero.

La diferencia hacia fuera de esta clase más destacada y más importante para el futuro del cristianismo era la libertad de los

cristiano-gentiles de la ley judía, que Pablo exigía para sus comunidades, y que le colocó en contra de los judaizantes gracias a su voluntad de acero, en una lucha cuya violencia y dolor apenas si podemos siquiera sospechar nosotros. Esta segunda obra del Apóstol va más allá que la primera: la introducción del cristianismo en Asia, Asia Menor y Grecia. Pues ella era deshacer las ataduras nacionales en las cuales se encontraba el cristianismo judío y en las cuales quería el judaísmo que permaneciese el Evangelio por mucho tiempo. Ello constituía la sonora proclamación en el espacio griego del Imperio romano del universalismo del Evangelio de la gracia y de la salvación. Ello significaba nada menos que la elevación del joven cristianismo al rango de una religión que supera a todos los límites de tiempo, país y pueblo. Se puede entender que los investigadores racionalistas propusieron la tesis de que el fundador del cristianismo no fué Jesús de Nazaret, sino Pablo de Tarso. Pero no es necesario más que leer algunas páginas de las cartas de Pablo para lograr un conocimiento que obliga a aceptar que Pablo tuvo la más clara y segura conciencia de ser no otra cosa sino instrumento de Aquel que le había transformado del más cruel enemigo en el partidario más fogoso, con el cual él estaba crucificado, cuyas llagas llevaba en sus manos, cuyo nombre santísimo se encontraba no menos de trescientas setenta y ocho veces en sus cartas, cuyo siervo se reconocía, a quien se sentía tan íntimamente unido que él pudo exclamar en cierta ocasión: «Vivo yo, no yo, sino Cristo vive en mí. Lo que ahora vivo en la «carne», esto lo vivo yo en la fe en el Hijo de Dios, quien me amó y se entregó a la muerte por mí» (*Gal.*, 2, 20). Contra esta tesis, por tanto, nadie como Pablo levanta una protesta flamante mediante su vida consumida al servicio de Cristo, con cada plumazo de su mano, con cada fibra de su corazón.

La organización de las comunidades paulinas

En el intento de presentar los demás avances del cristianismo gentil de Pablo sobre el cristianismo judío, debe observarse cuán desfavorable sea la situación de nuestras fuentes. Precisamente el material de fuentes que podría ofrecernos los mejores servicios para ello, un documento que viniera de las mismas comunidades paulinas, falta en absoluto. La aportación de los *Hechos de los Apóstoles* es, por lo que se refiere a esta comunidad, más pequeña que para la cristiano-judía, pues en su segunda parte el énfasis está puesto sobre la exposición del curso externo de la actividad misio-

nera del Apóstol de las gentes en Oriente. Por tanto, en lo principal somos dirigidos hacia las cartas pastorales. Pero éstas no contienen ningún sistema de teología paulina, ni lo han previsto en la descripción de los estados existentes. Ellas tratan de determinadas cuestiones particulares que las ocasionaron; ellas ofrecen exhortaciones de naturaleza práctico-religiosa, sin negar su carácter circunstancial, propio de las cartas.

Esto se muestra en la cuestión de *las circunstancias de composición* de las comunidades paulinas. Una exposición sistemática de las mismas no se puede encontrar en ninguna de las cartas. Por manifestaciones ocasionales, sin embargo, sabemos de dos funciones distintas, de las cuales las unas son de carácter *carismático*, y las otras de tipo de organizador. Aquéllas se apoyaban sobre los dones del Espíritu, sobre los cuales se manifiesta Pablo muy detalladamente en la primera carta a los corintios (caps. 12-14). Su nota característica consiste en que ellas no están unidas de una forma duradera a determinadas personas; el Espíritu Santo los da a quien quiere y según quiere. Su fin es la edificación del cuerpo místico de Cristo, al cual todas deben servir, como los diversos miembros de un cuerpo se dirigen al bien de todo el cuerpo. Estos se ejercitaban principalmente en las asambleas cultuales (v. 1.ª p., cap. II, 2). De portadores de un *cargo eclesiástico* de carácter organizador, los *Hechos de los Apóstoles* hablan en dos lugares. En el primero narran que Pablo estableció, mediante la imposición de las manos, en ayuno y oración, *presbíteros* para sus más antiguas iglesias en Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia (14, 23) antes de que abandonase los más antiguos campos de su actividad misionera. Pero que él hizo lo mismo para las iglesias que él fundó durante el segundo período de su misión, se deduce con toda seguridad de dos lugares. Aquí se dice que Pablo, en su último viaje a Jerusalén, permitió a los presbíteros de la comunidad de Efeso ir a Mileto. A la cabeza de la iglesia de Efeso, por tanto, estaban asimismo presbíteros, aunque en ninguna parte se diga nada de su nombramiento. En el discurso a estos presbíteros se dirigió él como a obispos, a quienes el Espíritu de Dios había colocado para apacentar a la Iglesia de Dios (20, 17-28), es decir, para atender al rebaño. Las expresiones «presbíteros» y «obispos» se refieren aquí a las mismas personas y con ello, está claro, al mismo oficio. En sus cartas anteriores a este tiempo no se habla de ellos para nada.

El lugar de la carta a los efesios escrita desde Roma, en la cual se nombran apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doc-

tores, no nos lleva más allí, pues aquí no se trata de oficios personales que Pablo hubiese establecido, sino de los llamados por el propio Cristo «para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo» (4, 12). Un lugar paralelo a éste está en la primera carta a los corintios, donde Pablo ya antes había dicho que Dios ha establecido en la Iglesia a diversos miembros del cuerpo de Cristo, «en primer lugar apóstoles, luego profetas, en tercer lugar doctores, luego el poder de los milagros, las virtudes, después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, de lenguas» (12, 28). Por lo demás, salta a la vista por sí mismo, ya que por esa enumeración que bajo la denominación de apóstoles, profetas y doctores no pueden ser entendidos los poseedores de oficios organizadores en las iglesias particulares. Para los «apóstoles» aparece claro sin más, pues esta expresión se refiere sin duda a los apóstoles propiamente dichos del Señor. Sobre las expresiones «profetas» y «doctores» lanzan una clara luz los datos contenidos en los *Hechos de los Apóstoles,* que en la iglesia de Antioquía existían profetas y doctores. Estos *Hechos* nombran como tales, junto con otras tres personas, a Pablo y Bernabé, que por eso les llevaron consigo como misioneros, y en la iglesia de Antioquía jamás tuvieron un lugar de oficio. Por eso tenemos que suponer en ellos a cristianos ambulantes que en las comunidades que ellos visitaban ejercían las funciones correspondientes a sus nombres (para los profetas, v. 1.ª p., cap. I, 2).

Por primera vez figuran *obispos* y *diáconos* en la dirección de la carta, algo posterior de la epístola a los filipenses, aparentemente como portadores de dos oficios eclesiásticos que en la iglesia de Filippos eran sedentarios. Estos dos oficios vuelven a aparecer en la primera y tercera cartas pastorales que se encuentran al final de la carrera del Apóstol de las gentes. En la primera carta a Timoteo se habla de los dos (3, 1-7; 8, 10); en la de Tito, sólo del primero (1, 5-11); pero en ninguna de las dos cartas son discutidos los derechos de los portadores, que ya eran exactamente conocidos a los destinatarios, sino que son propuestas y hechas resaltar las propiedades espirituales, morales y sociales que sus candidatos debían poseer. En ambas cartas aparece dos veces la expresión «presbítero» (*I Tim.,* 5, 17-19; *Tit.,* 1, 5). Pero no hay duda alguna de que en ninguno de estos lugares se piensa en un tercer portador de oficio, distinto del obispo y del diácono; el contexto en que se encuentran excluye esto en absoluto. Con esto también es excluído que la expresión *presbiterium,* usada por Pablo solamente en un lu-

gar de la primera carta a Timoteo, designe un colegio de portadores de un tercer oficio eclesiástico. Pero no se puede establecer qué grupos de presbíteros-obispos tenía ante los ojos Pablo en la exhortación a Timoteo de que él no debía descuidar el don de la gracia concedida por asignación del Espíritu Santo mediante la imposición de las manos del *presbiterium*. Así, pues, tanto la historia de los apóstoles como las cartas de Pablo atestiguan que las expresiones «presbítero» y «obispo» designan *un único oficio*, que por eso el oficio del presbítero, en el sentido posterior de un coadjutor del obispo situado sobre el diácono, no se había realizado todavía en las comunidades paulinas. El motivo para ello es claro: en la época de fundación cada presbítero debía estar en plena posesión de los poderes y derechos eclesiásticos, pues en cada uno de ellos podía darse la tarea de tener que dar vida a una nueva comunidad. Los estados de composición de las comunidades paulinas no eran tan sencillos como los de la Iglesia primitiva cristiano-judía. Los *rasgos fundamentales* de la composición de ambos complejos eclesiásticos, sin embargo, eran *idénticos*. Para ambos es también común la diferencia fundamental entre los jefes y los que les seguían, *jerarquía* y *laicado*. El principio de la jerarquía apareció en las iglesias paulinas con más rigor porque en ellas la suprema autoridad estaba representada desde el principio no por una muchedumbre de personas, sino por una única persona, *por la persona del propio Apóstol de las gentes*. Cada página de sus cartas le presenta como el supremo maestro, legislador, juez, amonestador, que al mismo tiempo es el padre de todos, a quienes ha ganado para Cristo, su Señor y Maestro. Como él está al servicio de su Señor, así todos sus colaboradores, cuyo número fué en aumento y entre los cuales los más allegados al Apóstol de las gentes eran Timoteo y Tito, no eran ninguno portador de oficios constitucionales; se les ha llamado no impropiamente colaboradores ambulantes del Apóstol de las gentes. Ellos se habían entregado a él con todo entusiasmo, y a unos y a otros y a todos los unía un lazo muy íntimo con el jefe espiritual. Tras de ellos se encuentran los portadores de oficios permanentes en las comunidades particulares. La autoridad del Apóstol de las gentes era tan vigorosa que en tanto que él actuaba día a día en los campos de su misión, no pudo establecerse el oficio episcopal independientemente. Por eso corresponde a las circunstancias dadas el que se hable precisamente de éste en los últimos años de la vida de Pablo, como si quisiera asegurar el fu-

turo de sus comunidades, como lo demuestran sus cartas a Tito y Timoteo.

Estos dos acreditados colaboradores forman en cierto modo el *eslabón entre el apostolado y el episcopado,* pues ellos tenían el derecho de nombrar obispos y tomaron con relación a ellos, aunque en un sentido más reducido y en un campo más limitado, la primacía que poseyó Pedro sobre ellos mismos. Para designar a sus iglesias Pablo ha tomado la expresión *Ekklesia* de la primitiva iglesia cristiano-judía. Era un resultado procedente de su conciencia de ser ciudadano romano, el que él, tan pronto como las había constituído en una realidad, lo hacía en conformidad con las provincias romanas. Más importante es la observación de que ellas, ya solas, ya en su totalidad, eran el *cuerpo místico de Cristo.* Pues en esta prescripción de su naturaleza religiosa estaba el más importante avance de la idea de la iglesia de Pablo sobre la cristiano-judía.

La vida íntima de las comunidades paulinas

Un poco más ricas son nuestras fuentes para el conocimiento de la *nueva vida religiosa* que Pablo llevó a desarrollo en sus comunidades bajo esfuerzos indecibles. El hecho de que él consiguió esta obra en el mundo pagano es incomparablemente digno de ser valorado más altamente que la conquista de los judíos de Palestina para el Evangelio mediante los apóstoles. Mientras éstos se dirigían a sus conciudadanos, con los cuales les unían una historia multimilenaria, una común fe en Dios y una esperanza común en el Mesías, Pablo penetró en poblaciones extrañas, cuyos principios religiosos, usos cúlticos y puntos de vista morales eran diametralmente opuestos a los suyos. Por eso le salieron al encuentro dificultades que no hubiera podido superar si no hubiera tenido posibilidades de contacto mediante su nacimiento y formación en una ciudad pagana y el conocimiento de la lengua griega. Desde este punto de vista se conoce la significación providencial de la diáspora judía en su ámbito misional, que, sobre todo por su penetración en la población pagana, debía presentarse como un puente tendido entre el paganismo y el cristianismo. Desde aquí se entiende también por qué se dirigía siempre a los judíos de la diáspora, y desde las sinagogas judías buscaba la entrada en el mundo pagano. Cómo la halló no nos lo dicen ni la historia de los apóstoles ni sus cartas; no la historia de los apóstoles, porque no dice una sola pala-

bra sobre la labor pedagógica de la misión del Apóstol de las gentes; tampoco las cartas, porque éstas están dirigidas a las comunidades ya constituídas.

En esta situación de fuentes no podemos conseguir ninguna visión sobre el diversísimo proceso de conversación de persona a persona, de ciudad a ciudad, que condujo a la constitución de las comunidades paulinas. Es posible, y por cierto únicamente dentro de determinados límites, mostrar sólo el establecimiento de la vida de fe, del culto divino y de las situaciones religioso-morales en las comunidades paulinas constituídas, con la especial consideración de los avances que ellas muestran en relación con las judías.

a) *La vida de la fe. Las primeras herejías*

La norma autoritaria de la vida de fe era *la predicación oral* del Apóstol de las gentes en conformidad con su afirmación: «La fe viene por el oído, el oir viene por la palabra de Cristo» (*Rom.*, 10, 17). Esta primacía de la palabra hablada sobre la escrita se explica sin más cuando se piensa que no se trataba de una mera difusión de pensamiento religioso, sino de la *fundación de comunidades religiosas,* de la consolidación del reino de Dios entre los paganos. Estas finalidades sólo se podían conseguir por medio de la vital actuación de personalidades entusiastas y capaces de entusiasmar, no por medio de la letra muerta. Los *Hechos de los Apóstoles* nos han conservado solamente dos pruebas de la predicación oral de Pablo, cuya importancia ya conocemos. Nosotros sabemos también que su predicación contiene afirmaciones que pasaron de los primeros apóstoles a los judíos palestinenses, pues el judaísmo no podría originarse si la relación entre Jesús y Moisés, la gracia y la ley, la doctrina del pecado y la justificación no hubiesen sido claramente formuladas en la predicación de los primeros apóstoles, como en los pensamientos fundamentales de la teología del Apóstol de las gentes, que él presentó de seguro oralmente.

Un paso de capital importancia fué la predicación de Pablo sobre la *misma persona de Jesús.* La expresión «Hijo del Hombre» no se halla en ninguna de sus epístolas. Él sabe que Jesús era hombre procedente de Abraham, de David, de los Padres, del pueblo judío según la carne, nacido de mujer, pobre, dulce, humilde, que murió por nuestros pecados y que resucitó por nuestra justificación. Él vió no obstante, en primer lugar, en Jesús al Hijo de

Dios en el sentido propio y metafísico de la palabra. Él lo llama continuamente «el Señor», con la misma expresión con que la traducción griega del Antiguo Testamento nombra a Dios. Pero el *avance paulino de la fe de Cristo* sobre la cristiano-judía no consiste en la fe sobre su divinidad, pues esta fe la poseía ya la comunidad primitiva (v. 1.ª p., cap. I, 3). Más bien consiste en los primeros planteamientos del entendimiento especulativo de la divinidad de Jesús y sus relaciones íntimo-divinas con Dios Padre que se encuentran en Él. Los lugares principales se encuentran en las dos cartas de la cautividad, la de los filipenses y la de los colosenses. El primero dice de esta manera: «Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz, por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor para gloria de Dios Padre» (2, 5-11). Aún más significativo es el lugar contenido en la epístola a los colosenses, en el cual, después de la invitación a sus lectores a que den gracias al Padre porque los ha hecho dignos de tomar parte en la herencia de los santos, continúa con las palabras cargadas de sentido: «El Padre nos libró de la potestad de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados; que es la imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en Él fueron creadas todas las cosas de sobre el cielo y sobre la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fué creado por Él y para Él» (1, 13-17; 2, 9 sig.). Es verdad que estos lugares ofrecen al exegeta una rica materia de interpretación, pero ciertamente no es menos necesario hacerlos objeto de una complicada investigación particular para llegar a percatarse de que ellos están en favor de la divinidad de Jesús en el sentido más propio de la palabra. Por eso los críticos racionalistas han negado la autenticidad de ambas cartas, o al menos la han puesto en duda. Aunque ellos hubiesen tenido razón, el hecho de que Pablo creía en la divinidad de Jesús no podía ser eliminado del mundo, pues en tres de las cuatro cartas que ellos reconocían como indiscutiblemente auténticas existen semejantes afirmaciones sobre Cristo. En la carta

primera a los fieles de Corinto dice Pablo: «Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos» (1, 22 sigs.). En la segunda carta a la misma iglesia Pablo usa ya la misma expresión sobre Cristo que la carta a los colosenses: «Si nuestro evangelio queda encubierto, es para los infieles que van a la perdición, cuya inteligencia perdió el dios de este mundo, para que no brille en ellos la luz del Evangelio, de la gloria de Cristo que es imagen de Dios» (4, 3 sig.). En la carta a los romanos la confesión del Apóstol de la humanidad y divinidad de Cristo están inmediatamente juntas en el lugar en que él propone los privilegios de los israelitas, de los cuales dice: «Cuyos son los patriarcas y de quienes según la carne procede Cristo, que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos. Amén» (9, 5).

En la actualidad los partidarios del método histórico de las religiones prefieren atribuir estas afirmaciones del Apóstol del mundo al influjo que debe haber ejercido sobre él el ambiente helenístico.

No permiten asentir a esta explicación los motivos que en la reseña de los factores de la teología paulina fueron valorados, tanto más que Pablo en la primera carta a los corintios rechaza enérgicamente la «sabiduría de este mundo y de los grandes de este mundo» precisamente en relación con las afirmaciones sobre Cristo: «¿No ha hecho Dios necedad la sabiduría de este mundo? Pues por cuanto no conoció en la sabiduría de Dios el mundo a Dios por la humana sabiduría, plugo a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación» (1, 20). «Sino que enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida, destinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria; que no conoció ninguno de los príncipes de este mundo, pues si la hubieran conocido nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria» (2, 7 sig.). Las fuentes verdaderas de aquellas afirmaciones fueron las meditaciones propias del Apóstol de las gentes sobre la revelación de Jesús hecha a él en conexión con los libros de la sabiduría del Antiguo Testamento y las especulaciones sobre la hipóstasis del judaísmo posterior.

Sobre el positivo desarrollo de *la vida de fe* de las comunidades paulinas no poseemos noticias directas. Es lícito, sin embargo, suponer que en general se dirigía según la predicación de la fe

paulina. Pues quien entraba en las comunidades mediante la recepción del bautismo, por ello mismo profesaba su contenido. Pero esta relación armoniosa no permaneció desde el principio sin enturbiamiento. Por lo demás, Pablo pudo retener el abandono inicial de sus comunidades de Galacia de su evangelio, como también pudo desarraigar los partidos en la de Corinto, que de seguro no estaba orientada sólo personalmente, pero que en cuanto a su contenido no fué más allá del judaísmo. No obstante, en la carta a los colosenses son indicadas ya ciertas oposiciones de naturaleza permanente contra la predicación de la fe de Pablo, que se apoyan sobre influencias del mundo ambiente del paganismo, como aparece evidente por la exhortación del Apóstol de las gentes ante la filosofía y las mentiras vacías según la tradición de los hombres, según los elementos del mundo y no según Cristo (2, 8). Ellas están relacionadas con invitaciones referentes a comidas y bebidas, fiestas, neomenias, sábados y un culto a los ángeles que para nosotros nos es desconocido (2, 8). En las cartas pastorales Pablo impugna también semejantes movimientos, en parte de carácter hiperascético, en parte de carácter antinomístico, introducidos por gentes que extendían falsas doctrinas, se atenían a los mitos y a toda clase de excesos sexuales y se daban a vacías habladurías. Éstos eran particularmente los judaizantes, que destruían todas las casas y que enseñaban el sucio lucro de lo casi ilícito. Aquí conocemos también nosotros el primer nombre de los cristianos «que naufragaron en la fe»; Himeneo, que una vez es nombrado con Alejandro (*I Tim.*, 1, 19 sig.) y otra vez con Fileto (*II Tim.*, 2, 17). En la carta a Tito se encuentra ya la expresión «hombre herético», que él, después de una y otra amonestación, quiso rechazar (3, 10). En la última carta que Pablo escribió, contempla por fin venir tiempos en que no sufrirán la doctrina saludable, sino que, deseosos de novedades, se amontonarán maestros conforme a sus pasiones y apartarán los oídos de la verdad para volverlos a las fábulas (*II Tim.*, 4, 3 sig.).

La crítica ha visto en estos datos la más fuerte prueba contra la autenticidad de las cartas pastorales. Pero sin razón en absoluto. Pues precisamente lo contrario es lo exacto. Toda cultura elevada del espíritu, como enseña la experiencia, trae consigo como secuela necesaria aquella posición psicológica que suele designarse como individualismo y subjetivismo. Ahora bien: los países de misión del Apóstol de las gentes, y principalmente el Asia Menor occidental, gozaban en el preciso momento en que él actuaba en

ellos una cultura elevada del espíritu. Por eso era inevitable que se encontrasen entre sus partidarios personas que, debido a su predisposición individualista y subjetivista, eran conducidas, después del asentimiento inicial, a la oposición contra su predicación de la fe. La temprana aparición de las herejías aparece, por tanto, tan exigida debido a las circunstancias dadas, que el guardar silencio sobre ellas sería una fuerte instancia en contra de la autenticidad de las cartas pastorales.

b) *El culto*

Las cartas del Apóstol nos proporcionan una netamente exacta visión del culto de sus comunidades, aunque es cierto que no nos dan una exposición sistemática acerca de este particular ni de su situación y creencias. Estas cartas nos lo proponen ante todo como un *culto comunitario,* pues las asambleas de la comunidad constituyen como el marco dentro del cual se realiza. Otra segunda nota característica es su eminente *espiritualidad,* si se compara con los estrepitosos cultos de las divinidades del culto pagano, lo que dió ocasión más tarde para acusar a los cristianos de ateos.

Los datos del Apóstol dejan concluir *tres elementos* de este culto. El *primero* de los cuales fué tomado evidentemente de la sinagoga, pues se componía de salmos, cantos de alabanza, con los cuales invita a los fieles de Efeso y de Colosas a dar gracias a Dios Padre por todo en nombre del Señor Jesucristo.

El *segundo* elemento, como el primero, era común a los cristiano-judíos y gentiles: la celebración de la cena del Señor. Las argumentaciones del Apóstol acerca del sentido y significado de esta celebración, contenidas en la primera carta a los corintios, significaban, sin embargo, un esencial avance. Sobre lo que los *Hechos de los Apóstoles* nos dicen acerca de la «fracción del pan» que se tenía en la Iglesia primitiva cristiano-judía (v. 1.ª p., cap. I, 4). Lo más interesante es el carácter *sacrifical* que el Apóstol atribuye aquí a este rito: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan. Mirad al Israel carnal. ¿No participan del altar los que comen de las víctimas? ¿Qué digo, pues? ¿Que las carnes sacrificadas a los ídolos son algo o que los ídolos son algo? Antes bien digo que lo que sacrifican los gentiles, a los demonios y no a Dios sacrifi-

can. Y no quiero yo que vosotros tengáis parte con los demonios. No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios» (10, 16 sigs.). La comparación de la celebración de la cena con los sacrificios de los judíos y de los paganos sólo tiene sentido si existe en realidad entre ellos un fundamento para ello; este fundamento no puede ser otro sino la idea de sacrificio. Esta idea está expresada asimismo en la narración de la cena tal cual nos la propone más tarde: «Este es mi cuerpo, que será entregado por vosotros» (11, 24). El pan y el vino son en realidad el cuerpo y la sangre del Señor, cuando dice: «El que come indignamente de esta carne y bebe del cáliz del Señor, se hace reo del cuerpo y la sangre de Cristo» (11, 27).

San Pablo no se extiende en la descripción de los detalles de esta fiesta. Nosotros observamos solamente que esta celebración estaba unida con un banquete en el cual se hacían notar las diferencias sociales y que él, en la visita próxima a Corinto, se encontró con desórdenes de los cuales, sin embargo, nosotros conocemos bien poco. Lo defectuoso y circunstancial de las epístolas de Pablo aparece aquí sobre todo muy desagradable.

Con muchísimos detalles nos da aquí el Apóstol el tercero de los elementos de las reuniones cultuales, es decir, *el uso del don de lenguas y profecía.* A diferencia de los primeros elementos, éste es característico de las comunidades cristiano-judías, pues la única mención de la llamada glosolalia contenida en los *Hechos de los Apóstoles* hace relación no a los judíos convertidos al cristianismo, sino al capitán romano Cornelio y su casa (10, 46). La circunstancialidad con que Pablo habla de los dones del Espíritu en la primera carta a los corintios (12, 1-11; 14, 1-40) nos muestra que estos dones habían obtenido en las asambleas de la comunidad una amplitud grande. Tampoco aquí describe con detalles los acontecimientos, bien conocidos para sus lectores; más bien se dedica a dar algunos consejos para su recto uso. Éstos eran multiformes, según aparece claramente por su enumeración (12, 1-11).

Los dos dones más importantes eran los de la *profecía* y el de *lenguas.* A nosotros nos parecen extraños y se muestran como circunstanciales exteriorizaciones de un elevado entusiasmo religioso a través de la circunstancia de que tales dones desaparecieron en época posapostólica. El Apóstol está muy lejos de darlos un valor absoluto. Sus amonestaciones de que todo sirva para edificación y se haga con decoro y orden lo dan a entender. Principalmente él

trata de encauzar la glosolalia con la sobria consideración: «Pero en la iglesia prefiero hablar diez palabras con sentido para instruir a otros a decir diez mil palabras en lenguas» (12, 31). Pero lo que es decisivo es que él incita a los de Corinto a esforzarse por conseguir dones más altos, para lo cual él quiere mostrarles el camino que no puede ser aventajado (12, 31). Luego sigue el canto a la caridad, la perla de su escrito, que comienza con estas palabras: «Si hablando lenguas de hombres y de ángeles, no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y, si teniendo los dones de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia, y tanta fe que trasladase los montes, no tengo caridad, no soy nada»; y termina con la afirmación que junta aquellos dones superiores: «Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (13, 1-13). Acerca del tiempo y el lugar de las asambleas litúrgicas, conocemos muy poco. La observación del domingo en la primitiva comunidad cristiano-judía se desprende de los datos de los *Hechos de los Apóstoles,* que nos narran cómo Pablo y sus compañeros se reunían en Tróade «el día primero después del sábado» para la fracción del pan (20, 7). El propio Pablo habla solamente una vez del domingo en la primera carta a los corintios, a los cuales invita a que el día primero de la semana cada uno ponga aparte en su casa lo que bien le pareciere, de modo que no se hagan colectas cuando él vaya (16, 2). El domingo es hecho resaltar entre todos los demás días de la semana, pero no se expresa su significado religioso. De *días de fiesta* no tenemos casi más noticias. Pero no puede ponerse en duda que la Pascua y Pentecostés eran celebradas en las comunidades paulinas no menos que en las cristiano-judías; la *praxis* posterior está en favor de esto. En favor de la existencia de la *fiesta de la Pascua* habla el lugar de la primera carta a los corintios, en la cual Pablo invita a la comunidad a abandonar la levadura antigua para convertirse en nueva levadura, y añade: «Alejad la vieja levadura, para ser masa nueva, como sois ácimos, porque nuestra Pascua, Cristo, ya ha sido inmolado. Así, pues, festejémosla, no con la vieja levadura, no con la levadura de la malicia y la maldad, sino con los ácimos de la pureza y la verdad» (5, 7 sig.). Inmediatamente después, sin embargo, es considerada la vida cristiana como una fiesta continuada. La Pentecostés es mencionada por dos veces (*Act.,* 20, 16; *I Cor.,* 16, 8), pero en estos lugares no parece ser la fiesta cristiana.

Por lo que se refiere a los *lugares del culto,* se entiende por sí mismo que Pablo no colocó enfrente de las sinagogas judías ningún edificio eclesiástico. Según algunos datos completamente circunstanciales, las asambleas cultuales tenían lugar en las casas privadas de miembros de la comunidad bien situados (*I Cor.*, 16, 19; *Rom.*, 16, 5; *Col.*, 4, 15; *Philem.*, 2).

c) *La situación religioso-moral*

A primera vista nuestras fuentes para el conocimiento de la vida religioso-moral de las comunidades fundadas por Pablo aparecen muy abundantes y ricas en datos; ello constituye, no obstante, el objeto que se repite muy frecuentemente en las cartas de Pablo y al cual es dedicada regularmente, casi sin excepción, la última parte de sus epístolas. Pero quien las lee pronto se percata de que ellas, en cuanto a lo esencial, no están dedicadas a describir un estado constante, sino que contienen instrucciones e invitaciones. Si se las ordena sistemáticamente, se obtiene una doctrina ascética, moral, profesional que hace juego íntimamente con la teología de Pablo en el sentido propio de la palabra, y que en una medida más alta que ésta vino a ser modelo para todo el mundo cristiano hasta nuestros días gracias a la profundidad de sus pensamientos fundamentales, la abundancia de su contenido y la elevación de sus fines. La tarea del historiador, sin embargo, no consiste en la más exacta exposición de este mundo ideal de vida, sino en la respuesta a la pregunta de hasta qué punto sus comunidades la han llevado a la práctica.

Está claro que la *realización* de la vida nueva orientada religiosa y moralmente hacia la persona, la palabra y la obra de Cristo en el mundo greco-romano pagano era esencialmente más difícil que en Palestina, pues sabemos que la vida moral del pueblo judío vista desde todas las partes era incomparablemente más elevada que la de los paganos. En las palabras del Apóstol: «Nosotros somos por naturaleza judíos y no somos paganos, pecadores de nacimiento» (*Gal.*, 2, 15), se refleja claramente la conciencia de esta superioridad. Y se refería sobre todo al pecado que puede ser designado como específicamente pagano, la lujuria con todas sus variedades y libertinaje, acerca del cual Pablo propone en la *Epístola a los Romanos* un cuadro tremendamente trágico. Cuán grande era la oposición entre judíos y paganos en la consideración de ésta como pecado, se deduce de que ella se encuentra en el decreto

apostólico junto a la clase de viandas de las cuales debían abstenerse a los cristiano-gentiles, como si se pudiesen equiparar las dos cosas. La oposición entre las costumbres a las cuales debían renunciar los paganos y la nueva vida a la que se obligaban mediante el bautismo, sin embargo, no se restringía a este punto más atacado, sino que se extendía más o menos a todas las circunstancias de la vida: la vida conyugal, de familia y económica, las relaciones entre marido y mujer, padres e hijos, señores y esclavos, pobres y ricos, cuyo mejoramiento exige el Apóstol una y otra vez de sus comunidades. Esta concreta situación temporal tiene ante la vista, cuando habla de la oposición entre Belial y Cristo, tinieblas y luz, carne y espíritu, entre levadura de pecado y vicio y ácimos de castidad y verdad, entre el hombre antiguo y el nuevo.

El cristiano-gentil tenía, pues, que realizar *una labor moral difícil* que de ordinario se podía ahorrar el cristiano-judío. Él debía, en primer lugar, arrancarse de la oscura profundidad de la vida pagana de pecado antes de que pudiese vibrar en las alturas luminosas de la nueva vida en Cristo. En muchos de ellos debe haber realizado una conversión duradera la fuerza sugestiva de la predicación del Apóstol; de otra suerte no se explicaría ni el origen ni la duración de las comunidades paulinas. Asimismo es seguro que en su gran parte sus miembros habían dado una gran batalla, quizá aún mayor después que antes de la entrada en el cristianismo, pues esta lucha es el presupuesto para las exhortaciones e instancias insistentemente repetidas en las cartas del Apóstol. Pablo hace indicación a estos esfuerzos cuando, al final de la descripción de sus sufrimientos, del curso diario de la vida y de sus preocupaciones por todas las comunidades, habla interpelando: «¿Dónde hay un débil con quien yo no esté? ¿Dónde un escándalo sin que me resqueme?» (*II Cor.*, 11, 29). Ante las graves invitaciones que proponía el aferramiento al camino emprendido con el bautismo a los miembros de las comunidades crecidas en el mundo de pecado del paganismo, no se puede extrañar de que se diesen *graves reveses*. Uno de éstos conocemos mediante la primera carta a los corintios, en la cual Pablo dirige a la comunidad palabras llenas de reproches: «Es ya público que entre vosotros reina la fornicación, y tal fornicación cual ni entre los gentiles, pues se da el caso de tener uno la mujer de su padre» (5, 1).

La seriedad amarga con que el Apóstol trata del asunto y la solemnidad con que entrega a Satanás al criminal para que perezca la «carne» con el fin de que su espíritu sea liberado en el día

del Señor, deja concluir que éste era *un caso excepcional*. Casos menos graves habían tenido lugar antes. Pues poco después el Apóstol hace relación a una primera carta a los corintios en la cual les había prohibido el trato con los fornicarios, y explica que con ello entiende no los «fornicarios de este mundo» (de otra suerte deberían marchar de este mundo), sino que, si alguno de los hermanos es conocido como fornicario, avaro, idólatra, maldiciente, borracho o ladrón, con un tal ellos no deben tener relaciones, ni siquiera comer a su mesa. Sobre los de fuera, es decir, los que se encuentran fuera de la comunidad, no tiene él por qué juzgar; a éstos los juzgará el Señor (5, 9-13). Sobre la situación interna de las comunidades de Corinto hubiéramos conocido más cosas si existiese aún aquella carta. Las dos cartas conservadas dirigidas a ellos, sin embargo, nos dejan percibir que esta situación era objeto de sus continuos desvelos.

Por las cartas a las *demás comunidades* se tiene la impresión de que se encontraban más elevadas religiosa y moralmente, y que proporcionaron al Apóstol más alegrías que tristezas. Las comunidades de Macedonia parecen haber aventajado a todas, pues las dedica una continua e ilimitada alabanza: «Así, pues, hermanos míos amadísimos y muy deseados, mi alegría y mi corona, perseverad firmes en el Señor, carísimos»; así habla él a la comunidad de Filippos (4, 1), y en la primera carta a los fieles de Tesalónica leemos las gratas palabras: «¿Pues cuál ha de ser nuestra esperanza, nuestro gozo, nuestra corona de gloria, ante nuestro Señor Jesucristo a su venida? ¿No sois vosotros? Cierto, vosotros sois nuestra gloria y nuestro gozo» (2, 19 sig.). La mayor alegría se la proporcionaron, sin duda, sus fieles *colaboradores*, que se esforzaban con gran celo en realizar su ideal de vida religiosa, las primicias de la fe en cada una de las comunidades, y aquellos fervorosos cuyo servicio a los santos menciona en sus dos cartas, alabándolo.

Visto de conjunto, se ve cómo la fe y el culto divino y la vida práctica religiosa de los cristiano-gentiles supone *un avance* sobre la del cristianismo-judío. Este avance está en estas dos cosas: el ideal de vida, hacia el cual ellos tendían, se extendía más que el de los cristianos-judíos, pues estaba completamente libre de la ley mosaica y de sus entorpecimientos. Su pensamiento fundamental era la filiación divina; su fuerza fundamental, la gracia de Dios mediante la fe en el Redentor del mundo. En el esfuerzo por su realización ejercitaban una labor más difícil que los cristiano-judíos

y daban un testimonio más significativo en favor del cristianismo como religión universal que los cristiano-judíos. Pero cómo se desarrollaba esta nueva vida en cada una de las comunidades, día por día, bajo la dirección del Apóstol de las gentes, no lo sabemos, porque la historia de la más antigua cristiandad no se ha escrito nunca en un libro terrenal. Ella está escrita en el «libro de la vida» (*Phil.*, 4, 3). Pero sus letras son de oro; adornado con perlas y piedres preciosas está el libro celestial, en el cual son descritas la lucha y la victoria de los cristiano-gentiles.

Los límites internos del cristianismo gentil de Pablo

Los investigadores del cristianismo primitivo consideran el cristianismo gentil de Pablo como el *remate interno de éste.* Sin embargo, en contra de este punto de vista están graves razones. Tanto los *Hechos de los Apóstoles* como las cartas del Apóstol de las gentes atestiguan el hecho de que las comunidades paulinas constaban de judíos y paganos. Pero esta composición era *un fenómeno circunstancial,* cuyo rápido cese exigía la relación numerosa de estas dos nacionalidades, de las cuales una pequeña minoría judía y una mayoría aplastante griega formaban la población de las provincias romanas. Esta desproporción debió conducir más tarde o más temprano al origen de comunidades puramente cristiano-gentiles. El cambio de la situación concreta de existencia del joven cristianismo vino primero, como era de esperar, como consecuencia de la gran catástrofe que significó para el pueblo judío la destrucción del templo de Jerusalén, el año 70. Todo habla en favor de que los judíos desde este momento, tanto en el aspecto nacional-político como en el religioso, se aislaron del mundo ambiente y se reconcentraron en sí. Por esto las comunidades cristianas más antiguas no recibieron ya más rasgos dignos de mención de parte del pueblo judío, y las nuevas que surgieron después del año 70 eran desde el principio puramente cristiano-gentiles. Pero como la muerte de Pablo tiene lugar antes del año 70 y sus colaboradores uno tras otro murieron, pronto las comunidades cristianas solamente podían conocer la predicación de la fe del Apóstol mediante sus epístolas. Pero por estas cartas no podían adquirir las nuevas orientaciones que ellos necesitaban para poder superar las dificultades de su nueva situación existencial, y ciertamente por tres motivos: Todas estas cartas son presentadas a la composición de las comunidades paulinas compuestas de judíos y paganos, que en su

mayoría no existieron paulinas. Aún más desagradable es esto otro. Precisamente las cartas más interesantes de Pablo para el conocimiento del contenido de la fe cristiana llevan consigo unos rasgos personales e históricos gracias al agravamiento de la polémica de sus discusiones sobre la relación entre la ley y la gracia, para lo cual se necesitaba la lucha contra los judaizantes. Pero toda polémica está dominada por la parcialidad, que puede ser funesta para los lectores posteriores.

Esto enseña el papel que han jugado aquellas discusiones en los reformadores del siglo XVI, cuando en ellas se sacó la consecuencia de que Pablo impugnaba las llamadas buenas obras, aunque en realidad rechazaba sólo y únicamente las obras de la ley mosaica y en innumerables lugares exigía las buenas obras, que proceden de la fe y que se realizan mediante la caridad. Pero más importante era que la cuestión sobre la relación entre la ley y la gracia había perdido para las comunidades puramente cristiano-gentiles la importancia decisiva que había tenido en la época de Pablo. Como tercero, hay que añadir lo precipitado de la instrucción del espíritu intensivamente judío que Pablo había gozado como hijo de fariseos y discípulo del escriba Gamaliel, y que se revela una y otra vez en su exégesis y dialéctica. Que ésta era muy apropiada para proporcionar dificultades a los cristiano-gentiles posteriores, no necesita de ninguna demostración, si se considera cuán difícil es aún hoy en día la comprensión de muchos lugares de sus cartas, aunque nosotros estamos pertrechados para ello mejor que los lectores de las cartas de Pablo en la tercera parte del siglo I.

Como la primera, así también la segunda época de la vida del cristianismo primitivo se dirige a una tercera a través de la cual debía encontrar su perfeccionamiento. Esta constatación de ningún modo significa un desprecio de la gran obra del Apóstol de las gentes, que inspira la mayor admiración cuanto mejor se la conoce y cuanto más justamente se la valora. Ella quiere solamente determinar más exactamente el lugar que él ocupa en el proceso de desarrollo del cristianismo primitivo, y al mismo tiempo los límites que estaban fijados a su obra personal. Este lugar se lo mereció gracias al cumplimiento de la tarea para la cual Dios le había llamado. Estos límites le depararon la gran ley de la evolución en el tiempo y en el espacio a que están sujetas todas las cosas creadas y toda actuación humana, de la cual sólo se ve libre Dios.

3. El cristianismo gentil extrapaulino

Antes de que nos introduzcamos en la consideración del tercer estadio de la vida del cristianismo es conveniente echar una mirada de conjunto sobre la extensión del cristianismo en el mundo pagano fuera del campo de la acción misionera de Pablo, y sobre la época que discurre entre Pablo y Juan.

La actividad de los demás apóstoles en Oriente

Pablo fué quien más éxitos obtuvo en la predicación del Evangelio en la región oriental del mundo romano. Él y sus colaboradores, sin embargo, no eran los únicos misioneros del mundo pagano del Oriente. El hecho de que además de él existieran otros nos lo atestigua él mismo, por medio de las declaraciones de la *Epístola a los Romanos*. Él considera un honor no predicar el Evangelio allí donde el nombre de Cristo es ya conocido, de forma que construya sobre fundamentos ajenos. Las regiones en que pensaba él al hacer estas afirmaciones, se concluyen con probabilidad de la lectura de la carta de Pedro, en la cual, junto con el Asia proconsular y Galacia, eran conocidas las provincias de la Bitinia, Capadocia y el Ponto, que ciertamente no fueron mencionadas por Pablo. No sabemos quiénes fueron los predicadores del Evangelio en estas regiones, pero se puede pensar en *algún apóstol*, pues a ellos fué dirigido el precepto del Resucitado: «Id y predicad a todos los pueblos» (*Mt.*, 28, 19). Pero poco sabemos de su actividad, si exceptuamos la de Pedro y Juan. Los *Hechos de los Apóstoles* los mencionan solamente una vez a todos juntos después de la descripción de la ascensión de Jesús, bajo la denominación de los nombres, con la circunstancia de que en lugar del traidor fué añadido a los once Matías. Lo que éstos dicen además sobre los apóstoles como colegio se reduce a algunas particularidades: su permanencia en Jerusalén durante la primera persecución, después de la lapidación del diácono Esteban; la introducción del convertido Pablo a su presencia mediante Bernabé; su posición con respecto a Pedro después de la conversión de un pagano, el capitán romano Cornelio (11, 1 sigs.); la primera pérdida que tuvieron que padecer por medio de la ejecución de Santiago el Mayor, hermano de Juan, ejecutado por Herodes Agripa (12, 1). En la narración que describe el concilio de los apóstoles se habla de los apóstoles

y los ancianos (15, 2; 4, 6), pero presenta únicamente a Pedro y Santiago el Menor actuando con energía y autoridad. Puesto que junto con Pablo solamente nombran a Juan, deja entender que por aquel entonces no se encontraban en Jerusalén todos los apóstoles. Solamente hacen mención de la salida de Pedro hacia otro lugar (12, 17), que tuvo efecto poco después de la muerte de Santiago. Pero parece cierto que no tuvo lugar por este tiempo la llamada dispersión de los apóstoles. Es seguro que Santiago el Menor y su hermano Judas Tadeo permanecieron en Jerusalén. Los *Hechos de los Apóstoles* guardan absoluto silencio acerca de la actividad misionera de los demás apóstoles en el mundo pagano, y con ello demuestra el autor claramente que su intención no fué escribir una historia de los apóstoles. El único viaje, fuera de los de Pablo, al cual hacen referencia brevemente no es el de un apóstol propiamente dicho, sino del que realizó Bernabé con su primo Marcos a Chipre, después que éste se apartó de Pablo (15, 39).

Para llenar este notable vacío se compusieron en el siglo I los llamados *Hechos de los Apóstoles* apócrifos, que se componen precisamente de narraciones que se refieren a los viajes apostólicos y martirio de determinados apóstoles. Ellos no están en conformidad con los *Hechos de los Apóstoles* canónicos, sino que están en oposición abierta. Éstos se dividen en dos grupos: gnósticos y cristianos. El *primero* tiene su origen en el siglo II, en el ambiente gnóstico, debido a un interés dogmático más bien que histórico, pues en ellos las narraciones de los viajes eran el marco en que se colocaban los discursos en los que se ponía como apostólica la doctrina gnóstica. Existen de seguro de ambiente gnóstico los hechos de Pedro, Juan, Andrés y Tomás. De éstos se conservan únicamente fragmentos.

El *segundo* grupo tiene su origen en el ambiente eclesiástico. Estos hechos son refundiciones de los hechos de carácter gnóstico en sentido católico, o nuevas obras compuestas con el fin de llenar los huecos que acerca de los *Hechos de los Apóstoles* existían en el libro canónico y para satisfacer la curiosidad de sus lectores, que deseaban poseer un detallado conocimiento de la actividad misionera de determinados apóstoles. Un ejemplo de este segundo grupo lo constituyen los hechos de Pablo, acerca de los cuales sabemos que fueron compuestos a fines del siglo II por un presbítero del Asia proconsular, el cual, según una declaración de Tertuliano (*De Baptismo,* 17), declaró en su examen haberlo escrito en actas por amor a Pablo, pero que a pesar de su oficio fué rechazado.

Los hechos de Pablo y de Tecla, que en un principio fueron considerados como dos escritos independientes, son en realidad un episodio de la obra, que ha sido reconstruída en su mayor parte gracias a los felices descubrimientos de Carlos Schmidt. Los demás hechos se refieren a Pedro, Juan, Andrés, Mateo, Tomás, Felipe, Bartolomé, Judas Tadeo y Matías. Además de estos textos detallados existían aún las listas de «los apóstoles y discípulos del Señor», con un compendio de su actividad misionera y datos sobre sus sepulcros; pero estas listas no son anteriores al siglo VIII y no tienen un valor propio como fuentes.

Si bien es cierto que todos estos textos considerados en su totalidad no son fuentes fidedignas, no se puede concluir que no contengan algunas tradiciones fundamentalmente históricas. Como todos pueden descansar en datos singulares sobre el teatro que asignan a la actividad misionera de los ocho apóstoles que vienen en consideración. El teatro completo es muy amplio, pues comprende visto desde Jerusalén: en el Noroeste, a Frigia, Bitinia y Tracia; en el Norte, el Ponto y Scitia; en el Noreste, Siria, Mesopotamia y Armenia; en el Oriente, a Persia e India; en el Sur, a Etiopía. Es digno de notarse que el campo misional de Pablo no está encerrado en éstos, con excepción de la ciudad de Patrás, que se encuentra en la provincia de Acaya, el último lugar de la actividad del apóstol Andrés, en que Pablo no había penetrado. El Occidente latino está representado solamente por Africa, Mauritania y Britania, a donde las listas de los apóstoles permiten dirigirse a Simón el Celoso.

La determinación del campo misional de los apóstoles primeros en los países del Oriente y Occidente parecen fundarse en relaciones históricas, pero nosotros no nos encontramos en situación de separar con seguridad el teatro de sus actividades histórico del legendario. La lejanía del campo de acción no dice nada de sí en favor del carácter legendario. Esto muestra la circunstancia de que precisamente el campo de acción oriental más lejano, la India, puede tener la pretensión más fácilmente de ser histórico. Modernos indólogos han reconocido ciertos rasgos de *las actas de Tomás* como históricos, y José Dahlmann, no ciertamente el más pequeño entre ellos, ha demostrado, con gran probabilidad ayudándose de las noticias de la antigüedad india, como su núcleo principal histórico, un viaje real del apóstol Tomás a Indias, más concretamente al Noroeste, en la región de Gandara (1912).

Igualmente se relaciona con las personas que son traídas en las

historias apócrifas de los apóstoles en unión con los misioneros. El carácter fantástico de las narraciones en las que ellos figuran no prueba que ellas sean precisamente producto de la fantasía. La figura de la discípula de Pablo, Tecla, por poner un ejemplo, no da la impresión de ser una invención libre. Pero no es permitido hacer una distinción entre las personas reales y las legendarias.

La implantación del cristianismo en el Occidente latino. Estancia del apóstol Pedro en Roma

Para el conocimiento de la extensión del cristianismo primitivo en el Occidente, nuestras fuentes son menos favorables que las que tenemos para conocer su origen en Palestina y su introducción en el Oriente griego, pues jamás ha existido una narración de la categoría de los *Hechos de los Apóstoles*. No obstante, los comienzos de la Iglesia latina no permanecen en una absoluta oscuridad. Es seguro que solamente vienen a colación a este respecto los países incorporados al Imperio romano a principios de nuestra era, pues más allá de sus fronteras faltaban las condiciones necesarias para ello. Asimismo es seguro que la expansión del cristianismo en la totalidad de los países que posteriormente comprendía el Imperio romano occidental fué en la época apostólica incomparablemente inferior que en el oriental. El norte de África, España, Britania y los países latinos de la región del Danubio son excluídos por completo. La pretensión según la cual una serie de iglesias particulares que aparecen en época posterior en la Galia (París), junto al Rin (Estrasburgo, Maniz, Colonia) y junto al Mosela (Trier) fueron fundadas por predicadores de la fe enviados por Pedro cuando aún vivía, o por personas que se nombran en el Nuevo Testamento, es considerada como infundada. Esto no es más que producto de ese factor de formación de leyendas cristianas que tiene su origen en la tendencia a transformar relaciones ideales y espirituales en actuales y materiales para hacerlas más comprensibles y palpables. Es seguro asimismo, en tercer lugar, la limitación de la predicación del Evangelio a *Italia*. Hasta qué punto echó raíces en Italia, escapa a nuestro conocimiento. Solamente por la casualidad de que el Apóstol de las gentes en su viaje hacia Roma arribó a Puteoli, el puerto de Nápoles, sabemos que allí existía una comunidad cristiana (*Act.*, 28, 13 sig.). Si había existido otra en Nápoles no se deja deducir, pero de la no comprobación en buena lógica no debe concluirse

la no existencia. Fuera de toda duda, existía ya entonces una comunidad cristiana en *Roma*, la capital del Imperio romano, pues miembros de la misma salieron al encuentro de Pablo (*Act.*, 28, 15).

Nosotros no conocemos por quién ni cuándo fué fundada. Ella existía ya a finales del gobierno del emperador Claudio (41-54), pues entre las víctimas del decreto de eliminación de los judíos en Roma (49-50) se encontraron los esposos Aquilas y Priscila, a quienes encontró Pablo a su llegada a Corinto y de los cuales él obtuvo datos más concretos, porque vivió junto con ellos y trabajó con ellos como constructor de tiendas. Cuando él escribió la carta, hacia el año 58, con la cual debía introducirse entre ellos, su fama había corrido todo el mundo (1, 8). Según la carta, es evidente que ella constaba en su mayoría de cristiano-judíos, pues su contenido principal presenta la profunda exposición de las relaciones entre la ley y el Evangelio.

Pero ya antes de Pablo, *Pedro*, la cabeza del colegio de los primeros apóstoles, había llegado a Roma. La cuestión que se presenta espontáneamente de cómo éste en otro tiempo pescador galileo encontró el camino hacia la capital del mundo, por qué motivo llegó allí, tropieza con un enigma insoluble para aquel que se resiste a reconocer la Providencia divina y la relación y conexión de toda la historia universal determinada por esa misma Providencia, que aquí se manifiesta con especial claridad. La tradición de la Iglesia romana sobre Pedro como su primer obispo, ha sido atacada de muchas maneras desde el siglo XIV, muy duramente en el siglo XIX y muy frecuentemente desde el año 1870.

En la actualidad es necesario considerar esta cuestión debatida como terminada, y por cierto en favor de la Iglesia romana, si bien es cierto que sobre detalles de carácter subordinado: el tiempo de la llegada de Pedro a Roma, la duración de su estancia en ella (una o dos estancias), la fecha de su muerte, etc., no puede conseguirse una seguridad absoluta.

Como se trata acerca de una *tradición histórica*, es decir, de un hecho que no es constatado y certificado mediante fuentes de la época, *el tiempo concreto* en que por primera vez es nombrada es de mucha importancia.

Eusebio de Cesárea, el padre de la historia de la Iglesia, atestigua que ella era conocida y reconocida a principios del siglo IV generalmente. Pero desde el siglo I al siglo IV hay un gran camino y la posibilidad de que durante este largo espacio de tiempo

se formó la *leyenda de Pedro en Roma,* no se puede negar. La tradición de la Iglesia romana como precipitado no de una leyenda, sino de un hecho histórico, no podría probarse por esto si su existencia no fuera constatada en una época muy primitiva. Pero esa exigencia se ha cumplido. El hecho de la estancia de Pedro y de su muerte en Roma es testimoniado ya a *finales del siglo II* y por cierto no en un único escrito, en algún rincón escondido o en un texto legendario, sino en escritos públicos importantes de teólogos sobresalientes que vivieron en los países más diversos. El presbítero Gayo lo atestigua para Roma, y con ello para toda Italia; Ireneo para Galia y al mismo tiempo para su país de procedencia, Asia Menor; Tertuliano para Africa, y Clemente de Alejandría para Egipto. Para Grecia lo atestigua el obispo de Corinto en *la mitad del siglo II,* en su respuesta a una carta de la Iglesia romana. Siria también es representada ya a *principios del siglo II* mediante el obispo Ignacio de Antioquía, quien en su carta a los fieles de Roma, después del ruego de no hacer nada que pudiese impedir su martirio, añadía: «No como Pedro y Pablo os mando yo, ellos eran apóstoles, pero yo soy sólo un condenado» (4, 3). Si se considera que él no mienta ya en las demás epístolas a los dos apóstoles, esta sugerencia a Pablo y Pedro se comprende sólo si Ignacio sabía que ellos estaban en íntima relación especialmente estrecha con la Iglesia romana, que no necesitaba tratarse prolijamente porque era exactamente conocida por los destinatarios de la carta.

Aún más exactamente nos conduce al hecho pensado por la tradición la carta de *Clemente Romano* a los corintios, que fué escrita hacia el año 95, es decir, apenas treinta años después de la muerte de Pedro. Después de la proposición de Pedro y Pablo como modelos en el soportar las tribulaciones, continúa: «Con estos hombres de santo proceder se han reunido una gran multitud de elegidos, que por celo han padecido muchos sufrimientos y martirios, y de esta manera se han convertido para nosotros en los más bellos modelos» (5, 6). En estas palabras se ve, en general, una alusión a la persecución de Nerón, cuyo campo fué Roma y de la cual no se puede probar que excediese los límites de la ciudad. Pedro y Pablo son propuestos como las principales víctimas por un hombre que estaba bien enterado, porque él estaba a la cabeza de la Iglesia de Roma cuando escribió esta carta. Por lo que se refiere a la estancia de Pedro en Roma, existe un *autotestimonio* del Apóstol en las palabras contenidas al final de su

primera carta: «Os saludan los elegidos que están en Babilonia» (5, 13), pues con la designación de Babilonia sólo puede ser entendida Roma. Este testimonio sólo puede ser rechazado negando arbitrariamente la autenticidad del documento en que se encuentra.

Junto a los testimonios literarios se encuentran en favor de la tradición *los documentos arqueológicos,* a los cuales ya Eusebio hizo referencia. Su poder probativo se puede concretar en la frase siguiente: «En Roma existen tantos recuerdos monumentales de Pedro, desde su sepulcro, que se encuentra bajo la grandiosa cúpula de la basílica de San Pedro, hasta la capilla del *Quo vadis?,* en la Vía Appia; desde las numerosas inscripciones sepulcrales que se hallan en las catacumbas de Santa Priscila que tienen el nombre Pedro, nombre completamente desconocido en la epigrafía pagana de Roma, hasta muy nombrados y muy últimamente descubiertos grafitos, es decir, grabaciones en honor de Pedro y Pablo en las paredes de un antiguo patio existente en la basílica de San Sebastián, que ellos sólo pueden encontrar una explicación satisfactoria por el hecho de su permanencia y muerte en Roma.»

Si se ve más de cerca, está de manifiesto que *las objeciones de los enemigos* de la tradición romana son extraordinariamente débiles. Ellos no pudieron ni probar una protesta de época antigua contra ella ni nombrar ninguna iglesia antigua que hubiese tenido la misma pretensión que la romana. Ellos tuvieron que contentarse lo más con la puesta en duda objetivamente injustificada o con la negación de las pruebas dadas en favor del núcleo histórico de la tradición. Por un momento se pensó haber encontrado la fuente de la «cuestión Pedro» en la conocida leyenda de *la lucha entre Simón Mago y Pedro en Roma.* Esta objeción, la más importante de los enemigos, se ha probado que es insostenible. Pero es decisivo que la enemiga en general no procedía del campo de la historia crítica, sino de la *polémica confesional contra el primado del papado romano.* Este carácter se manifestó principalmente por el hecho de que la muerte de Pedro fué negada, pero no la de Pablo, a pesar de que ambos apóstoles son nombrados juntos en las fuentes literarias, desde Tertuliano hasta Clemente Romano. Ahora bien: cuanto más se retira la parcialidad confesional, tanto menor se hace la hostilidad. La teología protestante liberal la ha abandonado por motivos obvios. Su principal representante, Adolfo Harnack, ha tomado posiciones más de una vez en la cuestión y en definitiva declarado que la estancia y muerte

de Pedro en Roma son atestiguadas tan bien como otros hechos del cristianismo primitivo.

La introducción del cristianismo en el Occidente trajo detrás de sí *una consecuencia muy significativa.* Ella le llevó, ya en su segundo estadio de vida, a una relación íntima con otra nación no judía, *la romano-latina,* que se siguió a la primera, la griega. Mediante este incremento fué colocado en el propio cristianismo gentil un cierto dualismo que es lo suficientemente importante como para que se trate de justificarle y se constate su trascendencia.

Así como el *helenismo,* en su primer contacto con el cristianismo, no se encontraba ya en su situación de vida originaria (v. 1.ª p., cap. II, 1), así en el momento en que el cristianismo se extendió al Occidente no existía ya un *romanismo* puro y autóctono. Desde la época en que los romanos mediante su política de conquista fueron conducidos hasta el Oriente griego (hacia el 200 antes de Cristo), cayeron bajo el influjo creciente del helenismo, que entonces estaba en su apogeo. Pero con los cambios de su historia no pudieron los griegos ni los latinos perder la *disposición natural*; como nota característica suya, suele designarse el poder que constituía el estado del romanismo y el helenismo que formaba la cultura. Pero esta diferenciación no puede ser entendida como si los romanos no hubiesen poseído ningún vigor forjador de cultura y los griegos ningún valor constitutivo del estado, pues las disposiciones naturales de cada uno de los pueblos constan no de fuerzas singulares psicológicas que perteneciesen a un pueblo y a otro faltasen. Ellas se apoyan más bien en *la dominante* de una de las dos direcciones en las cuales se realizan, debido a las fuerzas fundamentales psicológicas comunes a la unidad de la naturaleza de todos los pueblos, como el subjetivismo y objetivismo, individualismo y colectivismo, idealismo y realismo, misticis mo y racionalismo, sentido de libertad y necesidad de autoridad, tendencia al progreso y conservativismo, y los cuales, junto con el natural influjo del terreno, sobre el que, y del cielo bajo el cual existe todo pueblo, manifiestan las *últimas causas empíricas de toda historia humana.*

La dominante de la primera de las direcciones caracteriza muy claramente el helenismo; la de la segunda, el romanismo y el latinismo, y esta oposición es el motivo fundamental por el cual la historia de ambos complejos de pueblos se configuró completamente distinta sobre todos sus ámbitos de vida. De aquí surgió

el peligro de que también el cristianismo tomase en la Iglesia latina una figura esencialmente distinta a la que tomó en la griega. El hecho de que este peligro fué superado revela el carácter supranacional y sobrenatural del cristianismo de una manera semejante como la aparición paralela en su salida de la nación judía a la griega (v. 1.ª p., cap. I, 1). Con esto es conocido el motivo por el cual el dualismo, que fué establecido mediante la penetración de los latinos en los griegos, no pudiese tocar su esencia. Pero él debió conducir a un proceso de diferenciación en relación con sus formas de realización y maneras de actuar en ambas naciones, como consecuencias de que en cada una de ellas recibieron aquellos elementos del cristianismo un cuidado intensivo para el cual estaban adaptadas sus disposiciones naturales. *Este proceso de diferenciación,* cuyos portadores fueron ambas naciones como tales, no las personas particulares, se estableció al mismo tiempo con la introducción del cristianismo en el Occidente y se mostró en lo sucesivo como la causa principal de la fuerte diferencia en la historia interna de la Iglesia latina y griega.

El apóstol San Pablo en el Occidente. Su muerte en Roma

En la *Epístola a los Romanos,* escrita en Corinto en el año 58, con la cual quería introducirse entre ellos, declara que él «no tiene campo ya en esas regiones» (15, 23). Aunque con esta expresión es entendida solamente Asia Menor y Grecia, es sorprendente que tuviese entonces la intención de abandonar Oriente sin haber visitado Egipto y su capital, Alejandría. Se ha sospechado que él sintió esta visita como consecuencia de una afirmación fundamental expresada en este mismo contexto de no anunciar el Evangelio allí donde ya era conocido, pero no se puede aducir prueba alguna de que el Evangelio haya sido predicado también en Alejandría sin su intervención. Más bien se deduce lo contrario de la noticia de los *Hechos de los Apóstoles,* según la cual el judío Apolo, oriundo de Alejandría, sólo conocía el bautismo de Juan cuando vino a Éfeso. Más bien hay que buscar la razón de esa omisión en la antipatía del hijo de los fariseos contra el judaísmo helenístico, cuya capital era Alejandría. Sobre todo se deja concluir, de varias indicaciones en la primera *Epístola a los Corintios,* que Pablo no tuvo relación armoniosa con Apolo, en el cual quería ver un discípulo de Filón. Esto da luz sobre la posición no

sólo con el judaísmo, sino también con el helenismo, y se confirma cuán falso es el contar a éste como un factor de su teología.

Cuando Pablo escribió esta *Epístola a los Romanos* no pensó hacer a Roma campo de sus actividades misioneras. Él pensaba visitar a los cristianos de Roma en su viaje hacia España, que era aún un campo virgen, y, después de que se hubiese entretenido un tanto entre ellos, volver allí (15, 24). Este plan se deshizo debido a la circunstancia de que él vino en calidad de prisionero a Roma y pudo comprender que su apelación ante el emperador había de detenerle allí por algún tiempo. Él se presenta después de tres días de esta apelación, según narran los *Hechos de los Apóstoles,* como misionero y permanece fiel a su método, al tomar contacto en primer lugar con los judíos distinguidos existentes en Roma. La oposición propuesta con frecuencia de que los datos de los *Hechos de los Apóstoles* acerca de este método misional no responden a la realidad, está en contradicción con el mismo Pablo. Pues su manifestación fundamental, contenida en la *Epístola a los Romanos*: «El Evangelio es la fuerza de Dios para la salvación de todos los creyentes, en primer lugar para los judíos, pero también para los griegos» (1, 16), lleva a la conclusión de que también tomó en la práctica un punto de vista que coincide con estos datos y los confirma perfectamente. En Roma se repitió el acostumbrado acontecimiento de la oposición al Evangelio por parte de la mayoría de los judíos, debido a lo cual el Apóstol les declaró ahora como lo había hecho antes: «Sabed que esta salud de Dios es enviada también a los paganos; ellos me escucharán.» Según la narración de este acontecimiento, los *Hechos de los Apóstoles* solamente nos dicen que Pablo predicó durante dos años en su residencia alquilada el reino de Dios y anunció al Señor Jesucristo en público y sin impedimento alguno.

Lo que nosotros poseemos en los *Hechos de los Apóstoles,* a pesar de todas las lagunas y defectos, como fuentes históricas, de la vida y actividad del Apóstol de las gentes, demuestra la oscuridad en que están envueltos sus amplios destinos desde el momento en que comienza su narración. Nuestras únicas fuentes sobre su actividad en Roma son sus epístolas de la cautividad. Las más voluminosas (a los filipenses, a los efesios, a los colosenses) están tan dominadas por la preocupación de sus destinatarios, que sólo se pueden hallar algunos datos ligeros e indicaciones de naturaleza personal: sobre sus fieles colaboradores, entre los cuales hay que contar al más fiel, Timoteo; sus sufrimientos, con los cuales él

completa los padecimientos de Cristo; sus trabajos y luchas con la fuerza de Cristo, que vigorosa actúa en él; el fomento del Evangelio mediante el conocimiento en el Pretorio, de forma que él lleva las cadenas por causa de Cristo sobre sus enemigos judíos (v. 1.ª p., cap. II, 2); su desea de ser liberado de esta vida y de estar con Cristo; por fin, sobre los dones de su querida comunidad de Filippos en pro de sus necesidades corporales. De más alto intrés es la cuarta carta, muy corta, a un cristiano rico de Colosas, donde podemos conocer un testigo del éxito de la actividad misionera del Apóstol, al esclavo Onésimo, a quien remite a su señor con la petición de que no le considere más como un esclavo sino como un hermano querido, y en la esperanza, delicadamente indicada, de que le dé la libertad. El pandán de este testigo, perteneciente a la más baja clase de hombres, lo constituyen «los santos de la casa del César», cuya soludo anuncia Pablo a la comunidad de Filippos (4, 22), pues éstos ofrecen la prueba de que su predicación ha penetrado ya en el palacio imperial y ha tenido éxito entre los servidores de la corte. De estos dos ejemplos, entre sí tan opuestos, se deja valorar cuánto es menester permanezca en la oscuridad lo que existe en Roma sobre la actividad de dos años del Apóstol de las gentes.

De más decisiva importancia es la cuestión sobre qué *resultado* tuvo el proceso que había tenido como consecuencia su apelación al César, si la sentencia absolutoria o la condena a muerte. Lo último quizá se piensa de muchas maneras, pero razones de peso hablan de que él obtuvo una sentencia absolutoria y que se le habían destinado aún algunos años de actividad apostólica.

1. En primer lugar, *la naturaleza del propio proceso,* que no tuvo como objeto la acusación de un crimen digno de muerte. Ya el prefecto Claudio Lysias, quien trasladó a Pablo desde Jerusalén a Cesárea, explicaba en una carta al gobernador de la ciudad, Félix, que él había averiguado que Pablo había sido acusado por controversias sobre la ley judía, porque no existía ninguna falta que fuese digna de la pena de muerte. El gobernador Festo, el sucesor de Félix, se manifestó en contra del rey Herodes Agripa, cuando éste vino a Cesárea, en el mismo sentido: los acusadores de Pablo no habían presentado ninguna acusación sobre crimen alguno, sino sólo controversias sobre su propia religión, de las cuales él no entiende nada. Él estaba convencido de que Pablo no había hecho nada que fuera digno de muerte. Porque él consideraba absurdo

enviar a Roma a un prisionero sin notificar las acusaciones levantadas contra él, y no tenía ninguna base segura para informar al emperador, dispuso un nuevo interrogatorio de Pablo ante el rey y su acompañamiento. Pero cuando Pablo comenzó a hablar en su discurso apologético sobre la resurrección del Mesías, anunciada ya por los profetas, mandó cesar a Pablo en su discurso, como romano instruído que era, y exclamó en medio de la sala del juicio: «Estás loco, Pablo; los muchos libros te han trastornado la cabeza.» Los acompañantes del rey eran del parecer de que «este hombre no había hecho nada que fuese digno de muerte». Y el propio rey dijo a Festo: «Este hombre podría ser puesto en libertad si no hubiese apelado al emperador.» Por estos datos de los *Hechos de los Apóstoles* no existe la menor probabilidad de que el informe del gobernador podría dar ocasión al tribunal romano a no rechazar la condenación a muerte de Pablo. Su calidad de predicador del cristianismo no podía dar ningún motivo jurídico para ella, porque el cristiano no se encontraba entonces considerado como un criminal, como sucedió después, en la época de las persecuciones.

2. Un segundo *motivo* se deja deducir de *manifestaciones del propio Pablo*. Él tenía la convicción de que su proceso tendría un resultado final agradable, cuando en la carta a los filipenses por dos veces presenta la esperanza de poder visitarlos pronto (1, 26; 2, 24), y en la carta a Filemón le pedía a éste un albergue (22).

3. Un *tercer* motivo se apoya en *el viaje de Pablo a España,* que presupone su liberación de la cautividad romana, porque él sólo desde Roma pudo haberlo realizado. El más antiguo informador sobre este particular no es otro sino el gran Clemente de Roma, quien en el lugar aducido en la 1.ª p., cap. II, 3, en su carta a los corintios, dice que Pablo había llegado hasta los límites del Occidente, bajo el cual, visto desde Roma, sólo podía ser entendida España. La autoridad de este hombre es demasiado grande para que pueda atribuírsele una falsa información. No de pequeño valor es asimismo el testimonio del fragmento muratoriano, es decir, el así llamado por su autor, Muratori, fragmento de una lista de los libros canónicos compuesto en Roma poco después del año 155, que expresamente habla del viaje del Apóstol a España. La circunstancia de que este viaje debió ser muy breve y parece haberse desarrollado sin éxito alguno, no es un fundamento suficiente para negarlo. Su falta de éxito era la consecuencia de la absoluta diferencia de

las circunstancias de lenguaje y cultura de este país con respecto al campo de actividades anteriores del Apóstol de las gentes.

4. Las cartas pastorales, finalmente, presuponen el retorno de Pablo a su antiguo campo misional, pues su composición tiene lugar en la época después de su llegada a Roma, y ellas atestiguan una presencia de Pablo en Éfeso, Mileto, Tróade y Macedonia y en Creta, así como la intención de una invernación en Nicópolis del Epiro, que no pudieron tener lugar absolutamente en el marco de sus primeros viajes misioneros. Su contenido muestra también la existencia de relaciones y situaciones en sus comunidades, que desde el principio se presentan como signos de un rápido desarrollo (v. 1.ª p., cap. II, 2).

Las noticias de las epístolas pastorales no son suficientes para poder obtener un conocimiento más exacto de este último trabajo misional del Apóstol de las gentes. Pero nosotros conocemos su *resultado*. En la carta segunda a Timoteo se habla de una cautividad de Pablo que debe ser también localizada en Roma, pues las cuatro personas cuyos saludos anuncia a Timoteo, Eubulus, Pudens, Linus y Caludia, son de seguro miembros de la Iglesia romana. Sobre esta cautividad se manifiesta él de una manera completamente distinta a la de la primera. En oposición con las cartas a los filipenses y a Filemón, aquí cuenta con su próxima condenación a muerte: «Cuanto a mí, a punto estoy de derramarme en libación, siendo ya inminente el tiempo de mi partida. He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe. Ya me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida» (4, 6-8). No sabemos cómo volvió Pablo a Roma, si por propia iniciativa o, como es más probable, por iniciativa ajena. Su muerte en Roma no se ha negado nunca, pues los motivos confesionales que condujeron a negar la muerte de Pedro en Roma no tocaron a aquélla. Ella tuvo lugar el año 67. La Iglesia romana ha fijado el recuerdo de la muerte de ambos apóstoles para todos los siglos. Y cuando todos los años, en el 29 de junio, resuena con sonido inenarrable la aclamación de San Pedro: «¡Oh feliz Roma, que has sido consagrada con la gloriosa sangre de los dos príncipes de los apóstoles!», esta aclamación no es sólo una glorificación de la Roma cristiana y una Roma hecha inmortal debido al cristianismo, sino que es la expresión alegre de la Iglesia romana por poseer en medio de sí los representantes principales de las dos pri-

meras épocas de la vida del cristianismo primitivo como sus defensores; a Pedro, el jefe de la comunidad primitiva, y a Pablo, el Apóstol de las gentes; a Pedro, el hombre de la tradición y la autoridad, y a Pablo, el de espíritu de fuego, el portador del avance religioso.

El tiempo entre Pablo y Juan

a) *La suerte del cristianismo judío*

Después de la muerte de Pablo existió el gran peligro de que su obra de liberación del cristianismo del encadenamiento a la ley mosaica quedase inoperante, a causa de la intensísima propaganda que los judaizantes desarrollaron en sus respectivas comunidades. Tal peligro llegó a ser eliminado por los graves acontecimientos del año 70, que supusieron una fuerte censura principalmente en la historia del judaísmo, pero también en sus relaciones con las cristiandades gentiles. La destrucción del templo de Jerusalén dejó sin viento de popa a las velas de los judaizantes, debilitó su fuerza y condenó su poco famoso movimiento a una rápida liquidación. Desde este momento se dejan de percibir los intentos de penetración de los judaizantes en las comunidades cristianas de los gentiles.

La cristiandad judía oficial, *Iglesia primitiva de Jerusalén*, la más conocida de la gentilidad cristiana, había quedado reducida sin lugar a dudas a una lastimosa situación desde algunos años antes de su emigración a Pella. Por otra parte, los creyentes en Cristo, no sólo de Jerusalén, sino de toda Judea, se trasladaron allí en bloque y, de golpe, acabaron de existir todas las comunidades judeo-cristianas en la tierra de Judá. Solamente regresaron a Jerusalén una parte de los antiguos emigrantes. Hegesipo, el cronista de Eusebio, sitúa a Simeón, el sucesor de Santiago, a la cabeza de la Iglesia de Jerusalén, hasta que bajo Trajano, hacia el año 107, a la edad de ciento veinte años, fué crucificado como cristiano después de muchas torturas. Según el mismo informador, había sido presentado el sobrino de Judas, el hermano de Santiago, como descendiente de David y familiar de Jesús ante el emperador Domiciano (81-96), quien había dado la orden de ejecutar a los descendientes de David. Pero como el interrogatorio mostró su inocencia, pudieron retornar a Jerusalén, donde, como confesores y familiares del Señor, obtuvieron cargos dirigentes en la Iglesia y vivieron

hasta la época de Trajano (3, 20). El martirio de Simeón y este episodio son los únicos acontecimientos notables de la vida de la Iglesia de Jerusalén después del año 70. Eusebio sólo pudo descubrir los nombres de catorce obispos cristiano-judíos, que después de Simeón se sucedieron rápidamente hasta el año 135, en el cual el emperador Adriano, después de deshacer la segunda revuelta de los judíos bajo Bar Kochba contra la dominación romana, destruyó la ciudad antigua de Jerusalén, mandó edificar a Aelia Capitolina y prohibió a los judíos penetrar en la ciudad de Jerusalén y sus contornos. Este fué el final del cristianismo judío en la Ciudad Santa. En la nueva se formó en seguida una comunidad cristiano-gentil, cuyo primer obispo se llamó Marcos. Fuera de Palestina se contuvo el auténtico cristianismo judío en el país *al oriente del Jordán* y en Siria hasta muy entrado el siglo IV, y vivió una historia interna de cuyos detalles estamos poco informados. Entre los cristiano-judíos de Berea, en Siria, Jerónimo encontró en uso el llamado *Evangelio de los Hebreos,* que de seguro surgió entre los años 70-100, y cuyos fragmentos prueban que no pertenece a los evangelios apócrifos surgidos en los ambientes heréticos. De la comunidad de Pella salió el escritor Aristión en la primera mitad del siglo II, quien compuso un diálogo entre Jasón y Papisius, que manifiesta el modelo original de los numerosos diálogos posteriores en los cuales un cristiano y un judío se presentan dialogando. Algo más joven que Aristión es el escritor Hegesipo, cuyos cinco libros *Dignitatis* empleó muchas veces Eusebio como fuentes desde el segundo al cuarto libros de su *Historia de la Iglesia.* Para juzgar según los fragmentos conservados, seríamos informados no sólo sobre el cristianismo judío, sino también sobre el cristianismo gentil hasta el tiempo del obispo Eleuterio de Roma (174-189) mucho mejor si este escrito se nos presentase completo. Por una cita de Eusebio sabemos que Hegesipo viajó a través de Corinto a Roma, donde permaneció bajo los obispos Aniceto (154-165), Sotero (166-174) y Eleuterio. Este fué el último encuentro amistoso del cristianismo judío y gentil.

El cristianismo judío ya antes había perdido su *unidad interna* gracias a antagonismos internos que condujeron a separaciones heréticas. La más antigua de estas sectas heréticas es la ebionita (de la palabra griega *ebion* = pobre). Sus dos características, la hostilidad contra Pablo y la negación de la divinidad de Jesús, la presenta como el perfeccionamiento del judaísmo en el camino pendiente, principalmente la segunda, pues su concepto de Jesús

como hijo de José y María no descansaba sobre una tradición más originaria; era la lógica consecuencia del aferramiento de parte de los judaizantes a la fuerza santificante de la ley mosaica Si Jesús estaba no sobre, sino bajo la ley, él era un mero hombre Otros grupos de cristiano-judíos cayeron ya a fines del siglo I en la dependencia del movimiento que nosotros conoceremos con el nombre de gnosticismo

Tanto en su auténtica forma como en la herética, el cristianismo judío desde el año 70 perdió su *importancia de otro tiempo para la historia del cristianismo* Ya entonces era decisivo: el futuro pertenecía no al cristianismo judío, sino al cristianismo gentil.

b) *La labor misionera de los discípulos de los apóstoles*

Los primeros portadores de su desarrollo ulterior fueron, naturalmente, los colaboradores y discípulos de los apóstoles Pedro y Pablo. Los *colaboradores* de Pedro eran en su mayor parte, aunque no exclusivamente, cristiano-judíos. Los dos únicos cuyos nombres conocemos son Juan, con el sobrenombre de Marcos, y Silvano. A excepción de los ya mencionados datos de los *Hechos de los Apóstoles* sobre la participación de Marcos en el primer viaje misionero de Pablo con Bernabé a Chipre, su apartamiento de él y su repetido viaje a Chipre con Bernabé, solamente conocemos de él que escribió el evangelio que lleva su nombre, y por cierto en calidad de compañero de Pedro, quien al final de su epístola lo llama su hijo (5, 13). Las noticias que le atribuyen a él la fundación de la iglesia de Alejandría son de época posterior y de valor dudoso. Silvano se identifica con Silas, quien, siguiendo a los *Hechos de los Apóstoles,* fué enviado con Judas Barsabas desde el concilio de Jerusalén para llevar el decreto a Antioquía y al cual eligió Pablo como su compañero al comenzar su segundo viaje misionero. Pablo lo nombra al comienzo de su saludo en la primera carta a los de Tesalónica y le considera como colaborador en la segunda carta a los de Corinto (1, 19), las dos veces en unión de Timoteo. Más tarde aparece en torno a Pedro en Roma, quien le designa como secretario de su primera carta (5, 12).

Los *discípulos de Pablo* eran, como no se podía esperar otra cosa, en su mayoría cristiano-gentiles. Pero entre ellos se encontraban también cristiano-judíos, que él consiguió para el cristia-

nismo gentil, y de los cuales es lícito suponer que después de la muerte del Apóstol de las gentes permanecieron fieles a sus principios. Su autoridad debió ser de un valor singular, pues ellos estaban capacitados desde el principio para asegurar la unión de los inicios con el futuro. El número completo de los discípulos de Pablo no era pequeño, pues los datos de los *Hechos de los Apóstoles* y las cartas de Pablo, que son ocasionales y por tanto no pretender ser completos, nos dan el nombre de unas setenta personas que se dedicaban al servicio de las iglesias fundadas por el Apóstol de las gentes. En las listas de los apóstoles mencionadas en la 1.ª p. cap. II, 3 es localizada poco más o menos la mitad en determinadas ciudades como sus obispos. Pero estos datos no tienen ningún valor de fuentes históricas, si bien es cierto que las ciudades nombradas casi todas están situadas en el ámbito misional oriental del Apóstol de las gentes. Pues son partes integrantes de esta lista posterior, en la que los discípulos de Pablo forman el contingente principal de los setenta discípulos del Señor (*Lc.*, 10, 1 sigs.). Nosotros sólo conocemos sobre ellos lo que se encuentra en los *Hechos de los Apóstoles* y en las cartas de Pablo. Pero esto poco cae en la época de la vida de Pablo. Nosotros no poseemos sobre la actividad posterior de sus dos discípulos predilectos Timoteo y Tito noticias más exactas que sean fidedignas. Sólo de un tercero, el médico Lucas de Antioquía, quien al acercarse su martirio estaba sólo junto a él (*II Tim.*, 4, 11); sabemos no sólo que escribió un evangelio, sino también los *Hechos de los Apóstoles,* cuyo valor inapreciable para el conocimiento de los dos primeros estadios de la vida del cristianismo primitivo no necesita ser hecho resaltar.

La circunstancia de que los *Hechos de los Apóstoles* de Lucas no tuvieron una continuación, significa para la investigación del cristianismo primitivo un vacío que no puede ser llenado jamás. Una *historia de los dos discípulos de los apóstoles* no se escribió nunca; por tanto, nosotros debemos renunciar a un conocimiento más exacto de sus trabajos y sufrimientos, así como de sus éxitos. Una cosa sabemos, sin embargo, que ellos continuaron la obra del Apóstol de las gentes y extendieron el cristianismo en el mundo pagano. Para el Asia Menor occidental ofrece el *Apocalipsis* de Juan, que fué compuesto a finales de la época del gobierno del emperador Domiciano, una prueba agradable de ello, pues de las siete iglesias a las cuales son dirigidas sus cartas, no menos de cinco no son nombradas ni en los *Hechos de los Apóstoles* ni

en las cartas de Pablo; tales son Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia, Esmirna. El pensamiento de establecer un cronista que hubiese entregado a la posteridad sus penas y sus gozos, estuvo muy lejos de todas estas iglesias, tanto las primeras como las algo posteriores, pues ellas estaban aferradas a la esperanza escatológica de la hora primera.

c) *Los testimonios literarios del desarrollo ulterior interno sobre fundamentos apostólicos*

Del tiempo entre Pablo y Juan poseemos sólo dos documentos escritos, de los cuales el uno procede del Oriente y el otro del Occidente. Ambos son de un valor grande, pues nos dejan adquirir la convicción de que el interno desarrollo ulterior se llevó a cabo sobre fundamentos apostólicos.

1. Uno de ellos es *La doctrina de los doce apóstoles* (*Didaché*), que por primera vez fué publicado en el año 1883 de un manuscrito del patriarcado de Jerusalén. Se le puede llamar la *más antigua ordenación* de la Iglesia, pues él sirve de fundamento a otros posteriores, a la siria *Didascalia,* a la llamada institución eclesiástica apostólica y a los siete libros de las constituciones apostólicas.

Inmediatamente después de su aparición en Constantinopla, promovió un intenso trabajo, que investigó el pequeño fragmento en todos sus aspectos, principalmente en los años 1884-1910. El trabajo de investigación, en el que tuvieron parte en primer lugar Alemania, luego Inglaterra y Norteamérica, por fin Francia e Italia, no condujo en todas partes a resultados ampliamente iguales. Sin embargo, en *la cuestión fundamental,* a pesar del gran número de investigadores y de la diversidad de sus puntos de vista, se dió una concordancia continua. Lo más tarde la mayor parte de los investigadores lo colocaban en las dos últimas décadas del siglo I; los más, en los años 80-90; los otros, entre 90-100. Por lo que se refiere al lugar de origen, Egipto es excluído con seguridad debido a la expresión contenida en la segunda oración eucarística: «Así como este pan partido estaba disperso por las montañas.» Su patria seguramente es Siria, es decir, los más antiguos grupos de las iglesias cristiano-gentiles, quizá la propia Antioquía

En su *contenido* se divide en tres partes: una catequética, otra litúrgica y otra jurídica. La *catequética* (1-6) consiste en la expo-

sición de los deberes religioso-morales que son intimados a los cristiano-gentiles en nombre de los apóstoles con la imagen de los dos caminos, que fué tomada de la literatura doctrinal de la sinagoga. Ella comienza con las palabras: «Hay dos caminos, uno de la vida y otro de la muerte; existe, sin embargo, una gran diferencia entre los dos caminos. El camino de la vida es éste: 1.°, tú debes amar a Dios, que te ha creado; 2.°, tú debes amar a tu prójimo como a ti mismo. Pero todo lo que tú quieras que no te hagan, no se lo hagas a los demás.» En el desarrollo de la imagen los dos caminos no son distinguidos muy rígidamente, pues también la exposición del camino de la vida consta en su mayor parte de avisos ante los vicios paganos. La descripción de los dos caminos nos da una visión instructiva tanto de la degradación moral del mundo pagano, en el cual vivían las comunidades cristianas, como de las severas exigencias morales que les ponía delante la fe en Cristo. Entre éstas se hace resaltar por dos veces la limosna con referencia al lugar de los *Hechos de los Apóstoles* 4, 32, y es expresada su función religiosa: «Si tú posees, da a través de tus manos para expiar por tus pecados» (4, 6). Por lugares posteriores sabemos también que el ayuno, en el cual se pone de manifiesto ante todo el personal apartamiento de los bienes de este mundo, entonces ya estaba regulado en cuanto a su ejercicio (7, 4; 8, 1). Como días de ayuno aparecen el miércoles y el viernes, en intentada oposición con los ayunos judíos, que se celebraban el lunes y el jueves.

Como parte *litúrgica* pueden ser consideradas las indicaciones de la *Didaché* sobre la ejecución por tres veces de la oración al Señor cada día (8, 2), la ejecución del bautismo (7), la sagrada Eucaristía (9, 10) y, por fin, sobre el culto divino del domingo (14). Ella no da ninguna descripción de la fiesta eucarística, sino sólo el texto de tres oraciones, de las cuales la primera se refiere al cáliz (9, 2), la segunda al pan partido (9, 3), mientras la tercera concluye la fiesta (10). En la segunda se halla el lugar ya citado antes en parte: «Así como este pan partido estaba disperso sobre los montes y se ha unido formando una sola cosa, así sea reunida tu Iglesia de los confines del mundo en tu reino, pues tuya es la gloria y el poder por Jesucristo eternamente.» Un paralelo a esto constituye en la tercera oración el bello lugar: «Recuérdate, Señor, de tu Iglesia, de librarle de todo mal y de perfeccionarla en tu amor y reúnela de los cuatro vientos en tu reino, que tú la has preparado, pues tuya es la gloria y el poder eterna-

mente » Que nos encontramos aquí con verdaderas «oraciones de la misa», no se podría negar sin más, pues la *Didaché* se refiere seguramente a esto al mencionar la fracción del pan en la asamblea del culto divino en el día del Señor, donde al mismo tiempo habla del sacrificio de la comunidad al cual debía preceder la confesión de los pecados, para que su sacrificio no fuese impuro, y la propone como cumplimiento de la profecía del sacrificio puro de la época mesiánica (14). Las dos primeras oraciones, sin embargo, no son consideradas como propiamente consacratorias. Su texto las caracteriza claramente como acciones de gracias eucarísticas.

Más detallada que la litúrgica es la parte *jurídico-eclesiástica* de la *Didaché* (11-13). Sus afirmaciones acerca de las relaciones constitucionales de las comunidades, para las cuales había sido determinada, se armonizan con la imagen que podemos obtener nosotros de la composición originaria de las comunidades cristiano-gentiles por los *Hechos de los Apóstoles* y las cartas de Pablo (v. 1.ª p., cap. II, 2); pero además da a conocer un desarrollo ulterior. En primer lugar, ella emplea la expresión «apóstol» en un sentido más amplio para designar a los predicadores del Evangelio para su época. En relación con los «profetas» y «doctores» confirma la significación conocida en la 1.ª p., cap. II, 2, pues habla de ellos como personas ambulantes y los coloca en la misma línea de los «apóstoles». Para todas tres categorías de personas da los criterios con cuya ayuda pueden ser distinguidos los auténticos de los falsos. Ella prevé también el caso en que profetas y maestros quieran retirarse a vivir en comunidad y regula su vida en ella. Como portadores de oficios residenciales aparecen los obispos y los diáconos: «Nombrad vosotros—dice, en inmediata relación con el culto divino en el día del Señor—obispos y diáconos dignos del Señor, dulces, no avaros, veraces, y hombres probos» (15, 1), pues ellos también realizan por vosotros el culto de los profetas y los doctores. En este lugar la *Didaché* se halla muy cerca de los *Hechos de los Apóstoles,* que emplea para designar el culto la misma expresión, «liturgia», que los profetas y maestros ejercitaban en Antioquía (13, 1 sig.). Es digno de notarse que en la *Didaché* falta el término «presbítero». Esto prueba la identidad del oficio, cuyos poseedores fueron llamados en tiempo de Pablo ya obispos, ya presbíteros, y muestra que la terminología eclesiástica se había fijado mientras tanto. Pero el hecho de que la *Didaché* no conoce aún el presbiterado como un tercer oficio dura-

dero intermedio entre el episcopado y el diaconado, es una prueba infalible en favor de su alta antigüedad.

Después de la parte jurídico-eclesiástica están aún cortas invitaciones a una vida común pacífica y la general exigencia: «ejercitad vuestras limosnas, oraciones y acciones, conforme a lo que tenéis en el Evangelio» (15, 3). Sigue luego la conclusión, que mediante una detenida referencia al fin del mundo inminente y sus pródromos, y mediante una exigente invitación a la vigilancia, prueba que la idea escatológica y la esperanza de los tiempos primeros estaba todavía muy vigente.

Si se considera *La doctrina de los doce apóstoles* en su conjunto, no se puede negar que ya son atestiguadas por ella *las notas características del catolicismo*: la creación de la jerarquía, el pensamiento sacramental y la idea del sacrificio eucarístico.

Extraña es la falta de una parte doctrinal y dogmática. Por eso es lícito concluir que ya entonces de por sí existía una fórmula de fe corta, de la cual surgieron desarrollados los símbolos de la fe posteriores del Oriente y del Occidente. Pues no se puede apenas imaginar que a finales del siglo I no pudiese haber sido compuesta una instrucción práctica sobre la *vida cristiana* en nombre de los apóstoles sin la parte teórica sobre el contenido esencial de *la fe cristiana* predicada por ellos.

2. De una especie completamente diversa es el segundo documento, la extensa carta de la Iglesia romana a la de Corinto del año 95-96, la corrientemente llamada primera carta de Clemente. En la inscripción no se pone el nombre del autor; el obispo de Corinto, Dionisio (mediados del siglo II), sin embargo, lo llama Clemente, y éste no puede ser otro que el cuarto obispo de Roma, el cual quizá se identifica con el Clemente que es nombrado en la epístola a los filipenses por Pablo, junto a otros colaboradores, en Roma (4, 3).

Esta carta fué ocasionada debido a la *interna disputa en la Iglesia de Corinto,* que surgió porque ella separó de su cargo a algunos de sus presbíteros a pesar de su comportamiento intachable, a impulsos de un par de personas audaces e insolentes. Por eso surgió un cisma, que tuvo sus efectos perniciosos no sólo en su seno (46, 9), sino también añadió graves daños a «nombres honorables, famosos y estimados entre todos» (1, 1); más aún, dió ocasión a los paganos para lanzar blasfemias contra el Señor (47, 7). Esta «rebelión impertinente y ajena a los elegidos de Dios,

abominable y funesta», duraba ya mucho tiempo cuando la carta fué escrita, pues Clemente recrimina la demora con que la Iglesia romana se preocupa acerca de la controversia surgida en Corinto, y da como motivo para ello los peligros y tribulaciones que han irrumpido repentinamente y de golpe, con que se imagina patente la persecución de Domiciano.

El *objeto de la controversia*, por tanto, no lo constituía la constitución de la Iglesia como tal, como ha pensado el conocido jurista Rudolph Sohm, como si la Iglesia de Corinto hubiese apartado a sus presbíteros y puesto en manos de algunos ascetas la celebración de la Eucaristía. Más bien se trataba de una cuestión personal, que Clemente compara con la primera formación de partidos en Corinto, de la cual habla Pablo en la carta dirigida a la comunidad, pero que había sido un pecado pequeño, porque los partidos se agrupaban en torno a los apóstoles dignos de toda fe y en torno a uno que era apreciado entre ellos (Apolo), con los cuales la gente que ahora los trastorna y que habrían menguado su amor fraterno reconocido por todos, no se podían comparar (47, 1 sigs.). En la actitud que la carta toma en relación a este caso, se presentan, sin embargo, *puntos históricos fundamentales* cuya formulación es muy instructiva.

Clemente no se contentaba con el juicio sobre los acontecimientos. Él dirigía al jefe del cisma la invitación a hacer penitencia: «Ahora, pues, vosotros, los que habéis dado motivo para la rebelión, someteos a los presbíteros y doblad las rodillas de vuestros corazones, haced penitencia. Abandonad la petulancia fanfarrona y soberbia de vuestras lenguas y aprended a obedecer, pues es mejor para vosotros encontraros dentro del rebaño de Cristo pequeños y con honor que ser arrojados fuera de él a consecuencia de vuestra turbia petulancia» (57, 1). La segunda invitación se dirigía a la comunidad misma. Ella hacía referencia a la restitución de los presbíteros depuestos en su oficio. A la fundamentación de esta invitación sirven los más importantes lugares de toda la carta: «Los apóstoles han recibido del Señor su Evangelio para nosotros; Jesucristo ha sido enviado por Dios, y los apóstoles por Cristo» (42, 1). «Los apóstoles colocaron a sus primicias, después de que los habían probado en el espíritu, como obispos y diáconos de los fieles futuros» (42, 2). «Nuestros apóstoles reconocieron por nuestro Señor Jesucristo, que habrían de surgir disputas en torno al oficio episcopal. Por ese motivo consagraron los antes nombrados y añadieron después la prescripción de que cuando éstos mu-

riesen recibiesen su oficio otros hombres probados» (44, 1 sigs). De este hecho fundamental sacaba Clemente la conclusión de que los consagrados por los apóstoles, o más tarde por otros hombres respetables con la aprobación de toda la Iglesia, que han servido al rebaño de Cristo intachables, suaves, pacíficos y desinteresados y que han recibido a través de largo tiempo un testimonio glorioso, no podían ser apartados de su oficio. Y su condolencia con los presbíteros depuestos injustamente la expresaba con estas palabras: «Bienaventurados los presbíteros que han pasado su vida ya, y han encontrado ya un fin de vida fructífero y perfecto, pues ellos no tienen que temer que nadie los aparte de sus puestos asignados» (44, 5).

La carta tiene una *extensión* tan extraordinaria debido al entusiasta esfuerzo de la Iglesia romana por restituir de nuevo la concordia de toda la Iglesia de Corinto. A la consecución de este fin está dedicada la mayor parte del escrito, que en su mayor parte se extiende en advertencias ante la envidia y los celos y en invitaciones a la disciplina y al orden, a la humildad y a la obediencia, al sometimiento a la autoridad eclesiástica, entremezclado todo esto con numerosos ejemplos sacados del Antiguo Testamento, cuyas citas constituyen una tercera parte de la obra. Cuán difícil era de conseguir este fin aparece por el hecho de que Clemente proponía a los cabecillas la invitación a marchar de Corinto: «Ahora bien, ¿quién entre vosotros es generoso, compasivo y lleno de amor? El que tal sea, debe decir: «si por mi causa se ha originado la rebelión, y la lucha, y la división, me voy de aquí donde vosotros queráis, y haré lo que mande la comunidad para que el rebaño de Cristo viva en paz con los presbíteros a la cabeza». El que haga esto habrá conseguido delante de Cristo gran honor y en todo lugar encontrará acogida» (54, 1). La Iglesia romana, por tanto, consideró necesario enviar a Corinto, al mismo tiempo que la carta, una legación de hombres auténticos y prudentes para asegurar y acelerar la obra de pacificación y reconciliación.

Nosotros no poseemos ninguna noticia sobre el recibimiento que tuvieron esta carta y los enviados en Corinto. Pero como el hace poco mencionado obispo Dionisio atestigua que la carta era leída todavía en la comunidad por su tiempo, no hay duda de que la intervención de la Iglesia romana obtuvo un pleno éxito. De un documento que debe su origen a una ocasión completamente definida y que a pesar de toda apariencia falta de unidad dirige

todas sus argumentaciones a un fin determinado, no se puede esperar fácilmente que nos proporcione una visión completa sobre las relaciones de la Iglesia romana hacia finales del siglo I. El indica algunos hechos importantes: las persecuciones de Nerón y Domiciano, el martirio de Pedro y Pablo en Roma, el viaje de Pablo a España. Un detenido y preciso análisis de los diversos lugares, sobre todo en la gran oración litúrgica que se ofrece en la conclusión de la carta, proporciona también algún conocimiento de la vida de fe de la Iglesia romana. En atención a la controversia posterior sobre la penitencia, merece ser destacado que la carta invita a la penitencia a la comunidad de Corinto y para ello se remite a los profetas, de los cuales se deduce que Dios ha ido dando ocasión de convertirse, de generación en generación, a aquellos que lo han querido, aun en el caso de que sus pecados se dirigiesen de la tierra al cielo y fuesen más rojos que la escarlata y más negros que el azabache, pues Él no quiere la muerte del pecador, sino su conversión (7 sig.). Pero su significación principal está en la clara *formulación de los fundamentos de la constitución eclesiástica* y en la exposición conmovedora de las obligaciones y virtudes de la vida pacífica de la comunidad. A esto se añade otra cosa. La propia iniciativa, que da origen a tomar parte en los asuntos de una iglesia muy lejana y el tono autoritativo que suena en algunos lugares de la carta son señales notables de la situación central de la Iglesia romana en pleno desarrollo. Esto demuestran, sobre todo, dos lugares al final de la carta que suenan textualmente: «Recibid nuestro consejo. Pero si algunos negasen obediencia a aquello que Dios ha dicho a través de nosotros, sepan que han incurrido en un pecado y en un no pequeño peligro» (59, 1). «Nos proporcionaréis alegría y júbilo vosotros si obedecéis a lo que nosotros os hemos escrito mediante el Espíritu Santo» (63, 2).

Por tanto, como *La doctrina de los doce apóstoles,* la carta de Clemente se encuentra en la misma *línea del catolicismo que nace.*

CAPITULO III

El estadio de perfeccionamiento mediante el evangelio de San Juan y la fundación del catolicismo

1. El autor del cuarto Evangelio: el apóstol San Juan

La cuestión joánica

Por la época en que fué compuesta la epístola de Clemente se adelantó en Éfeso, la capital de la provincia romana proconsular de Asia, un hombre a quien corresponde el mismo lugar en *el tercer estadio del cristianismo primitivo* que el que habían tenido en el primero Pedro y Pablo en el segundo, el autor del cuarto evangelio, el más importante, que lleva el nombre de Juan.

¿Quién era este Juan?

Sólo pueden venir a consideración dos personas de la más antigua época cristiana: Juan, el apóstol, uno de los doce, el hijo del Zebedeo y hermano de Santiago el Mayor, el discípulo amado del Señor, y Juan «el presbítero». El primero fué considerado generalmente como autor del cuarto evangelio hasta que, en la primera mitad del siglo XIX, la crítica racionalista negó esta autenticidad y, por tanto, surgió la cuestión llamada joánica, que hasta el presente todavía es debatida.

Una mirada a su desarrollo hasta nuestros días demuestra, en primer lugar, que la cuestión no se encuentra en tal estado como si todos los investigadores no católicos desde aquella época hubiesen negado la procedencia del apóstol Juan del evangelio de que tratamos. La dirección de los protestantes conservadores, con Teodoro Zahn a la cabeza, mantuvo la autenticidad del evangelio de Juan el apóstol. Esto mismo hizo también el fundador de la escuela liberal protestante, Alberto Ritschl, quien en su famoso escrito sobre el origen de la Iglesia católica «para ir al encuentro de malentendidos», expresamente explicó que él tenía como auténtico el cuarto evangelio. «No sólo porque la negación de su autenticidad ofrece mayores dificultades que su aceptación, sino también porque la exposición de la predicación de Jesús según los tres evangelios exige su desarrollo mediante los discursos contenidos en Juan» (2.ª ed., 1857, pág. 48). En este punto los discípulos han abandonado al maestro, tanto considerados en conjunto como en particular. Sin embargo, si bien es cierto que son unánimes en rechazar la autenticidad del evangelio, no lo es menos que no se armonizan cuando se trata de solucionar la cuestión joánica positivamente y de establecer y descubrir el verdadero autor del cuarto evangelio. El discípulo más sobresaliente de Ritschls, Adolfo Harnack, ha renunciado a una positiva solución de la cuestión del autor y se ha resignado a llamar al autor del cuarto evangelio el gran desconocido.

Para aquellos investigadores que querían dar una respuesta positiva, tuvo mucha aceptación la tesis que dice que el autor buscado es el segundo portador del mismo nombre, el *presbítero Juan,* del cual sin vacilar hacen un cristiano-gentil del Asia Menor o de Éfeso. Este Juan es nombrado una sola vez en un lugar de la introducción de *La interpretación de los discursos del Señor,* que comprende cinco libros, compuesta por Papías, obispo de Hierápolis en Frigia en tiempo de Adriano (117-138), que Eusebio ha incorporado a su historia de la Iglesia: «Si alguno llegaba hasta mí que había conversado con los presbíteros (Papías entiende con esta denominación a los apóstoles, según se deduce claramente del contexto), me informaba sobre los discursos de los presbíteros, es decir, sobre lo que decían Andrés o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo o algún otro discípulo del Señor, así como también de qué decían Aristión y Juan el presbítero, el discípulo del Señor» (3, 39).

La atribución del cuarto evangelio al Juan nombrado aquí en

último lugar pareció fallar por doble motivo, uno lógico y otro real. El uno se apoya en su datación, por todas partes reconocida a finales del siglo primero como el más temprano término de origen; el otro descansa sobre su fuerte diferencia de los otros tres evangelios, llamados sinópticos. Pronto, sin embargo, se levantaron graves consideraciones contra este intento de solución que se ofrecieron a continuación del estudio crítico del propio «lugar de Papías». Papías dice haber preguntado a personas que habían tenido trato con los apóstoles o con los otros discípulos del Señor y nombra entre éstos a un Juan, que solamente puede ser el Zebedeo. Después nombra a un segundo Juan, a quien da además el título de «presbítero», pero que coloca junto a un hombre que de seguro fué apóstol, y a ambos los considera discípulos del Señor. Esto se armoniza bien ya en cuanto al estilo, ya en cuanto al contenido.

Por eso se han hecho otros varios intentos de solución. El más avanzado quiere que sencillamente el nombre del segundo Juan sea borrado del texto de Papías. Otro dice que Papías cometió una cierta negligencia en la expresión; Juan el presbítero es idéntico en realidad a Juan el apóstol. Un tercer intento supone dos personas homónimas: la una es Juan el apóstol, la otra un discípulo suyo del mismo nombre. La disensión hay que atribuirla a una funesta falta de escritura que ya existía en el manuscrito de Papías empleado por Eusebio. El propio Papías no ha designado a Aristion y Juan como discípulos del Señor, sino como discípulos del apóstol Juan. Con todo, es indiferente cuál de las proposiciones haya podido dar con lo exacto. «Juan el presbítero» no puede entrar en la cuestión del autor del cuarto evangelio por el motivo contundente de que el único lugar del único escritor que le nombra no ofrece la mínima base para ello; pues en este lugar se habla sólo de *afirmaciones orales*. La adición de Papías: «Pues yo era del parecer de que lo sacado de los libros no podría ser para mí más útil que las voces vivas y permanentes» (en la memoria), pone esto fuera de duda.

Por la peculiaridad del cuarto evangelio no puede causar admiración el que la controversia se presentase más ampliada que la controversia literaria acerca de los *Hechos de los Apóstoles* y las cartas de Pablo. El discutido intento de solución fué sustituído por otras *hipótesis*, cuya consideración particular está de más por el motivo de que ninguna de ellas es reconocida como solución definitiva de la cuestión joánica en los mismos ambientes de los cuales procedieron. Es suficiente la constatación de que la extrema iz-

quierda sienta la afirmación de que el cuarto evangelio es de un carácter puramente simbólico y no tiene nada que ver con la real historia de Jesús o que está dominado de influencias helenísticas, gnósticas y otras del mundo ambiente y en él, por ejemplo, ve la semejanza de la imagen de Cristo de los sinópticos con los rasgos singularmente característicos de la figura del Dionisio. Más interesante es la observación de que junto a esta extrema izquierda existe una posición moderada, cuyos resultados de investigación, semejante a lo ocurrido con relación a los *Hechos de los Apóstoles* y las cartas de Pablo, significan un acercamiento a la tradición. En las últimas décadas se han multiplicado las voces que van en esta dirección: el escrito fundamental del cuarto evangelio no es helenista y manifiesta un pensamiento semítico; todos los discursos de Jesús en él contenidos muestran la misma construcción estrófica y han sido realizados de una forma artístico-estilística relacionada con la estrófica, de una manera semejante a como lo han sido los escritos de los profetas del Antiguo Testamento y el sermón de la montaña; el apóstol Juan, por lo demás, no es el autor de todo el evangelio, pero sí de las fuentes elaboradas en los fragmentos de discursos, pues éstos debieron ser escritos por un discípulo de Jesús que estuvo con él desde el principio. Por primera vez se dice que el autor del cuarto evangelio debió ser no sólo un discípulo de Jesús, sino un discípulo de Jesús nacido en Jerusalén, al menos debió ser el informador del autor.

La distancia entre los resultados de la investigación y de la tradición retenida por la teología católica no es ya grande, pues del Juan discípulo de Jesús y de Jerusalén al Juan el apóstol no hay más que un paso. Si la crítica liberal de los evangelios se decidirá a dar alguna vez este paso lo debe decir el futuro. Lo dé o no lo dé, el reconocimiento de la autoridad del apóstol Juan es la única solución dirigida objetivamente y por eso la única satisfactoria de la cuestión joánica, la única independiente de ideas subjetivas y arriesgadas construcciones.

Los testimonios en favor de la autoridad del apóstol Juan

Un *principio generalmente admitido de la crítica literaria* dice que los testimonios externos constituyen el más seguro y decisivo criterio para la determinación del autor de un escrito. En favor del apóstol Juan como autor del cuarto evangelio, sin embargo, habla

un testimonio externo que posee todas las cualidades que se pueden exigir a un tal criterio, pues es la tradición de la Iglesia universal. Hasta hace poco fué considerado *Ireneo* el primer obispo de Lion en Galia, durante la segunda mitad del siglo II, como el escritor eclesiástico más antiguo que menciona el cuarto evangelio y lo atribuye al mismo tiempo a Juan el apóstol. Pero de Ireneo sabemos que nació en Asia Menor y que fué un discípulo del obispo de Esmirna Policarpo. Como se excluye completamente que Ireneo atribuye el cuarto evangelio, por su cuenta, al apóstol Juan, puede suponerse, sin más, que Policarpo fué su informador. Pero, según Ireneo, éste estuvo relacionado con el apóstol Juan y fué colocado por éste como obispo de Esmirna. Además, a finales del siglo I él era ya un anciano, pues había servido al señor ochenta y seis años cuando en el año 156 sufrió el martirio por él (v. 2.ª p., cap. I, 3).

A un testimonio aún más antiguo que el de Ireneo se le dió al principio muy poco valor, porque se encuentra en un prólogo al evangelio de Juan que se consideró como un escrito posterior, hasta que el investigador francés D. de Bruyne probó en el año 1928 que era de más alta edad. Él contiene una afirmación del mencionado Papías que dice que Juan entregó a las iglesias de Asia el evangelio cuando aún vivía. Pero Papías dice Ireneo que oyó directamente al apóstol Juan y fué su compañero. Con esto se ha conseguido un testimonio que se remonta hasta la época de composición del mismo cuarto evangelio, y al mismo tiempo es puesta de manifiesto la inexactitud del significado del criticado lugar de Papías contra la autoridad del apóstol. Papías e Ireneo, además, no son los únicos testigos en pro del apóstol, el uno al principio, el otro a finales del siglo II. Como testigos posteriores independientes de ambos hay que añadir al autor que escribió en Roma el llamado fragmento muratoriano (v. 1.ª p., cap. II, 3), el obispo de Antioquía Teófilo (hacia el año 180), Clemente de Alejandría († hacia el 212) y Tertuliano de Cartago († después del 220).

Ahora bien: lo que da a estos testimonios un valor singular es la circunstancia de que la gran *diferencia* existente entre cuarto evangelio y los sinópticos no fué verificada primero por la moderna crítica, sino que ya para aquella época primera estaba en la conciencia de todos. Testigo de lo cual es Clemente de Alejandría, quien era consciente de esa diferencia cuando caracterizó el cuarto evangelio con el epíteto de pneumático, mientras que a los sinópticos los designó como los evangelios que habían expuesto lo que de corporal, es decir, de humano hay en el Señor. Si se considera

además que la diferencia de estilo entre la carta a los hebreos y las demás cartas de Pablo dieron ocasión al mismo Clemente a proponer a Lucas el evangelista como traductor de la primera desde la lengua hebrea, y que consideraron como autor de aquél a Clemente de Roma, se echa de ver que sólo un firme conocimiento puede haber movido a la Iglesia del siglo II a sostener la autoridad del apóstol Juan y a rechazar su negación por parte de los enemigos extremistas, de los montanistas, los llamados alogos, a pesar de que ella habría tenido un gran interés en desacreditar el evangelio en el que se apoyaba Montano (v. 2.ª p., cap. II, 2). Pero cómo pudo formarse este convencimiento tan pronto, aunque hubiese sido completamente falso, para esto no se ha dado una explicación hasta la fecha satisfactoria por la moderna crítica de los evangelios.

Las objeciones enemigas

Según el principio crítico-literario hace poco indicado, los testimonios externos en favor de la autoridad de un determinado escritor sólo podrían ser negados entonces cuando obliguen a ello fundamentos decisivos internos o externos. Un fundamento que obligue contra la autoridad del apóstol Juan se presentaría en realidad si la afirmación urgida nuevamente con vigor por sus enemigos de que él había sido matado mucho antes del final del siglo I por los judíos fuese exacta. Esta afirmación se apoya, en primer lugar, en el compendio de historia de la Iglesia descubierto por Karl-Boor y que fué compuesto entre los años 600-800, compendio que hace decir a Papías en el segundo libro de su obra que Juan el teólogo y Santiago, su hermano, habían sido quitados de en medio por los judíos. Este dato se encuentra en tal clara contradicción con el que es atribuído al mismo Papías en el prólogo al evangelio de Juan (v. 1.ª p., cap. III, 1), que o el uno o el otro, tal cual hoy se encuentran, debe ser inexacto. Pero se deja comprobar fácilmente que no el prólogo, sino el compendio está en lo falso. En efecto, en el texto original de Papías no puede haber existido el sobrenombre «el teólogo»; pues este nombre honroso de Juan el apóstol y evangelista se comenzó a usar lo más pronto a finales del siglo IV. Este sobrenombre, por tanto, aquí es una interpolación de edad posterior. Se ha afirmado para refutar el reproche de los enemigos que las palabras «su hermano» son una segunda interpolación que pudo ser introducida fácilmente por la circunstancia de que los dos apóstoles llevaban el mismo nombre. Esta, sin embargo, es menos se-

gura que la primera, porque también el propio Papías puede considerar necesario distinguir a Santiago «el hermano de Juan» de Santiago «el hermano del Señor». Además, es muy probable que en este lugar originariamente sólo se hallaban los nombres de Juan y Santiago. Lo que es cierto, sin embargo, es que él no ha pensado con el primer Juan en el apóstol, lo que garantiza la afirmación de Papías en el prólogo, sino en Juan Bautista, y con el segundo Santiago en el hermano del apóstol Juan. De éstos podrá decir que habían sido quitados de en medio por los judíos, porque Juan el Bautista fué muerto por Herodes II Antipas, y Santiago lo fué por Herodes Agripa I en el año 44 (v. 1.ª p., cap I, 1). Con esto se explica también por qué es colocado delante el nombre de Juan.

En favor de su tesis de la muerte temprana del apóstol Juan se remiten los enemigos todavía con más insistencia al llamado *Martyrologium Syrum,* que se ha conservado en un manuscrito sirio del año 411 con la inscripción: «Los nombres de nuestros Señores los mártires, los victoriosos, y los días en que ellos recibieron sus coronas» y que presenta la traducción abreviada de un original griego procedente de la primera mitad del siglo IV. Él tiene para el 27 de diciembre la siguiente anotación: «Juan y Santiago, apóstoles en Jerusalén».

Según todas las apariencias, pues hace morir mártir tanto a Santiago como a su hermano Juan en Jerusalén. Pero este dato no resiste a *un examen crítico.* En primer lugar, es seguro que Juan no fué muerto antes de su hermano Santiago o al mismo tiempo que él en Jerusalén; pues por la época del concilio de los apóstoles (49-50) estaba aún entre los vivos, pues Pablo, en la epístola a los gálatas, lo nombra expresamente como una de las columnas de la Iglesia (v. 1.ª p., cap. II, 2). Entre esta fecha y el año 62, cuando Santiago el Menor fué muerto, no se da ningún acto de violencia de los judíos contra la comunidad. Es completamente excluída la muerte violenta de Juan en Jerusalén debido a la *noticia cierta* de que en el tiempo en que la comunidad de Jerusalén emigró a Pella se dirigió al Asia proconsular y en Éfeso actuó y murió. Estos hechos son atestiguados por hombres cuyo testimonio posee toda garantía de autenticidad. Esto se puede decir sobre todo de Polícrates, quien era obispo de Éfeso en tiempo del Papa Víctor I (189-198). En una carta a éste y a la Iglesia de Roma, que Eusebio cita dos veces, dice expresamente que Juan se reclinó en el pecho del Señor y como sacerdote llevó la diadema, que fué mártir y doctor y descansó en paz en Éfeso. El segundo es Ireneo, quien en tres

lugares de su obra contra las herejías dice que Juan, el discípulo del Señor, quien se reclinó en su pecho, publicó su evangelio cuando estaba en Éfeso de Asia y que él tuvo encuentros en Éfeso con el gnóstico Cerinto (v. 2.ª p., cap. II, 1), y que allí vivió hasta la época de Trajano. El tercero, Clemente de Alejandría, localiza los episodios por él narrados de un protegido de Juan el apóstol convertido en capitán de ladrones en una ciudad no lejos de Éfeso, y continúa con datos sobre su actividad en los contornos, de cómo él instaló obispos aquí, allá fundó iglesias, en otra parte colocó un clero uniforme compuesto de hombres movidos por el espíritu. A estos hombres informadores griegos se añade Tertuliano, no muy posterior en el Occidente, con la afirmación de que la iglesia de Esmirna atestigua de su obispo Policarpo que fué instalado por el apóstol Juan.

Por lo demás, a finales del siglo III estaba tan extendida la noticia de una muerte natural, que llegó a oídas del neoplatónico Porfirio († hacia el 303). Eusebio se ha manifestado repetidas veces en su historia de la Iglesia sobre la estancia de Juan el apóstol en la provincia de Asia y su muerte en Éfeso, remitiéndose siempre a Polícrates, Ireneo y Clemente de Alejandría. Por esto debe concluirse que los datos del martirologio sirio no se apoyan en una fuente perdida del siglo II ó III que hubiese contradicho la tradición efesina. Eusebio se hubiera hecho culpable de fraude si hubiere dejando sin mencionar una noticia que suena de diverso modo sobre la muerte de Juan.

En contra de la tesis de su muerte temprana hablan también el lugar y el tiempo del *Apocalipsis,* que atestigua de sí misma que fué compuesta por Juan cuando se encontraba en la isla de Patmos «a causa de la palabra de Dios y testimonio de Jesucristo». La autoridad del apóstol Juan, por lo demás, no es atestiguada en favor de este misterioso escrito tan unánimemente como en favor de su evangelio; sin embargo, el escritor más antiguo que se remite a él, Justino el mártir († hacia el año 165), se lo atribuye expresamente a Juan, «un apóstol de Cristo», e Ireneo coloca su composición por Juan «al final del gobierno de Domiciano». Hacia la misma época es enumerada por el autor del fragmento muratoriano entre los escritos canónicos y, como poco posteriormente el presbítero Gayo de Roma negaba su origen apostólico, encontró un defensor en la persona de Hipólito de Roma (v. 2.ª p., cap. III, 2). La circunstancia de que Eusebio hace resaltar la contradicción de los pensamientos sobre el autor del *Apocalipsis* no menos de

tres veces y no encubre que él estaba inclinado a negárselo a Juan, da a su entrada en favor de la tradición efesina un valor mucho mayor. Las cartas a las siete iglesias de Asia Menor que se encuentran en el *Apocalipsis* (v. 1.ª p., cap. II, 3) demuestran, por lo demás, entre ella y esta tradición una íntima relación que pesa más que las sospechas de Eusebio y sus antecesores. Pues ellas presentan un conocimiento exacto del estado interno de aquellas comunidades, este conocimiento presupone que el autor del *Apocalipsis* ha estado con ellas en relación personal antes de que fuese desterrado a la isla de Patmos. Eusebio, además, designa como una tradición antigua que el apóstol Juan desde su exilio vino a Éfeso bajo Nerva, el sucesor de Domiciano, y reasumió su anterior estancia en esta ciudad (3, 20). Ante este estado de cosas se puede uno admirar sobre la constancia con que teólogos y filólogos de primera fila se aferraron a la tesis de la muerte temprana del apóstol Juan, a pesar de que sus dos únicos apoyos se muestran tan quebradizos. El motivo por qué lo hacen sólo puede consistir en que no quieren renunciar al argumento más fuerte contra el origen apostólico del cuarto evangelio.

Ahora se presenta *la cuestión opuesta,* a saber, si su origen generalmente aceptado hacia el final del siglo I prohibe atribuirlo a un discípulo de Jesús. Un fundamento *concluyente externo* contra su autoridad, sin embargo, no puede ser traído de este campo en ningún caso. Es decir, como nuestra era fué situada unos años más pronto y es lícito suponer que Juan era más joven que Jesús, no se ha justificado el llegar para él más allá de una edad de noventa y cinco años. Pero una edad tal no es sin ejemplo ni en la historia profana ni en la religiosa de la Iglesia, y no sobrepasa demasiado los límites de la duración de la vida humana. La tradición, sin duda, hace resaltar la edad avanzada que el apóstol Juan ha alcanzado y la Iglesia griega ha constatado el recuerdo de esto en imágenes. En las miniaturas que adornan muchos manuscritos griegos están representados, sentados ante sus correspondientes pupitres, Mateo, Marcos y Lucas regularmente en una edad de hombres maduros; Juan, por el contrario, está derecho en la altura de una colina, pero no como joven, como en los manuscritos latinos, sino como un anciano entrado en años, con los cabellos blancos como la nieve y con barba, extendida la diestra y su inspirada mirada dirigida hacia el cielo, mientras su discípulo Procorus está situado delante del pupitre y escribe las palabras que escucha y que fluyen de la boca bendecida por Dios de su maestro.

Un fundamento exterior que nos obligue a abandonar el testimonio antiquísimo en favor del apóstol Juan, por tanto, no existe. ¿Se dan *motivos internos* que obliguen a rechazar esta autoridad? A esta pregunta se debe responder también de una manera negativa.

Desde un punto de vista de la *crítica interna*, en primer lugar, la cuestión del autor se coloca sobre el dilema: el autor del cuarto evangelio era o un cristiano-gentil judaizante o un cristiano-judío helenizante. Esta formulación se justifica por la peculiaridad del evangelio, que por una parte contiene un elemento que falta tanto en el cristianismo judío como en el cristianismo gentil paulino y, según la expresión oral, procede del helenismo; a saber, la doctrina sobre el Logos expuesta en el prólogo, pero que, por otra parte, se mueve en un medio exclusivamente judío. Si se considera el primer miembro del dilema, entonces está claro que el cristiano-gentil postulado debería haber sido un hombre no de la primera, sino de la segunda generación. Esto exige la composición del evangelio a finales del siglo I. Pero si se tiene presente el exacto y completo conocimiento de la ley mosaica y de las relaciones, direcciones, costumbres y fiestas, personas y partidos y la geografía interna y externa de Jerusalén que paso a paso nos ofrece el cuarto evangelio—y, por cierto, no en términos vagos o prendidos con alfileres, sino concebidos de conjunto—, no es necesario reflexionar mucho para conseguir la convicción de que un cristiano-gentil de la segunda generación no estaba en situación de apropiarse el conocimiento de todas estas cosas, que para él debían ser extrañas y que, en parte, quedaban atrás casi ya dos generaciones. Se puede, pues, afirmar que un cristiano-gentil de finales del siglo I que hubiese podido aclimatarse de un modo tan alto en el judaísmo del tiempo de Jesús que se hubiese hecho apto para expresarse en cuanto al contenido y el estilo del cuarto evangelio, es una cosa imposible. Con esto se ha probado el segundo miembro del dilema como exacto: el autor del cuarto evangelio era un cristiano-judío, y por cierto uno tal que pertenecía a la primera generación y que procedía de Judea.

Entre su evangelio y los otros tres existe ciertamente una gran diferencia ya en cuanto al *contenido*, ya en cuanto al *estilo*. En cuanto al *contenido*, se diferencian naturalmente no sólo en su construcción completa, sino hasta en los más pequeños detalles, de tal forma que aquéllos han podido ser llamados «sinópticos», porque pueden ser revisados de un golpe de vista si su texto es colo-

cado en tres columnas, una junto a otra. El cuarto no repite lo que era ya conocido por los sinópticos. Él ofrece, exceptuados las grandes líneas y particularidades que se corresponden con los sinópticos, un nuevo material de hechos. Su campo de actividades no es Galilea, sino Jerusalén. Su contenido principal lo constituyen no los hechos, sino los discursos de Jesús, públicos ante los escribas y fariseos, y privados, los últimos ante todo, en el estrecho ámbito de sus discípulos. Las diferencias reales no son, sin embargo, suficientes para derribar el *primer resultado* conseguido en el camino de la crítica interna. Éste sería el caso entonces, si entre el cuarto evangelio y los sinópticos se pudiese comprobar existía una contradicción radical. Ya Alberto Ritschl ha encontrado los discursos de Jesús como complemento necesario de la predicación de Jesús contenida en los sinópticos (v. 1.ª p., cap. III, 1). De hecho si Jesús de Nazaret no hubiese sido otra cosa que un predicador humano agradable del reino de Dios y misericordioso taumaturgo en los campos de Galilea, como los sinópticos lo describen en cuanto a lo principal, los escribas y fariseos lo hubiesen dejado hacer y actuar tranquilamente. Sólo la narración del cuarto evangelio sobre las diversas subidas de Jesús a Jerusalén y sus encuentros con los «judíos» en el centro del judaísmo oficial, sobre su persona y su misión, nos da la explicación del odio implacable con que ellos le persiguieron hasta la muerte de cruz.

La diferencia *estilística* se refiere en primera línea a estos *discursos de Jesús* comparados con los de los sinópticos. Esta diferencia, sin embargo, solamente podría constituir una dificultad decisiva si fuese absoluta. Pero en dos sinópticos se encuentra la solemne sentencia traída textualmente en la 1.ª p., cap. I, 3 que ha sido conservada en un estilo propio de Juan. Si bien es cierto que este estilo elevado domina todo el cuarto evangelio, siendo en los sinópticos una rareza, este fenómeno se aclara por la diferencia existente entre ellos en cuanto a las cosas, diferencia que lleva tras de sí la del estilo. Qué poco concluyente es el fundamento estilístico para la negativa, demuestra la circunstancia de que entre los críticos cuyo acercamiento a la tradición podría ser constatado (v. 1.ª p., cap. III, 1) se encuentran tales que precisamente mediante observaciones estilísticas fueron conducidos a esto.

La crítica enemiga propone aún otros motivos *contra la autoridad* del apóstol Juan. Pero éstos no son fundamentos internos en el sentido propio de la palabra, es decir, tales que resulten de la calidad del texto del cuarto evangelio como tal. Ellos descansan

más bien en los presupuestos con que cada uno de ellos conforme a su visión de conjunto sobre el aprecio del texto, a consecuencia del influjo que ejerce la instrucción subjetiva del investigador sobre la cuestión joánica tanto como sobre toda otra controversia histórica. Debido a su peculiaridad, el cuarto evangelio provoca en más alto grado que los sinópticos a poner en discusión puntos psicológicos y dogmáticos; pero esto no cambia nada en la naturaleza de tales argumentos, que están al servicio de otros intereses completamente diversos al de la solución de la cuestión literaria sobre el autor del cuarto evangelio.

Para el moderno crítico que cree deber negar el testimonio de la Iglesia antigua y que no puede descubrir otro autor, puede ser un gran desconocido; en la comunidad cristiana en la que él entró con su evangelio no podría ser desconocido. Dentro de una tal comunidad, sin embargo, debió surgir el cuarto evangelio; de otra forma no habría sido reconocido nunca jamás por la Iglesia del siglo II.

A esto responde el delicado cuidado con que ella ha impedido la acogida en su seno a todo escrito que se presentaba como cristiano a sí mismo, pero que surgía fuera de su ámbito. En la comunidad en que surgió el autor del cuarto evangelio, sin embargo, debió ser su autoridad tan grande cuanto mayor era la diferencia existente entre su evangelio y los ya conocidos. Pero ésta es tan grande, que el autor, que pretendía describir la vida de Jesús en su evangelio debía poseer la más alta autoridad para hallar entre sus lectores la fe; debía poseer la autoridad de un discípulo del mismo Señor, en una palabra, la de un apóstol. Este apóstol, sin embargo, no podía escribir un evangelio en cuya cúspide se encuentra la expresión griega *logos,* si no había sido trasplantado de Palestina al mundo helenizado.

Sobre el camino de la crítica interna, por tanto, se llega a un *segundo resultado* que inmediatamente conduce a la tradición. Los motivos internos no sólo no se encuentran en contradicción con los testimonios externos; ambos criterios se armonizan completamente: los internos exigen el origen apostólico del cuarto evangelio y los externos llaman como a su autor al apóstol San Juan.

2. Peculiaridad y finalidad propia del evangelio de Juan

El prólogo

El enriquecimiento que el evangelio de San Juan trajo a la vida cultural y religiosa de la cristiandad a fines del siglo I puede comprenderse aún si se compara con los restantes escritos del Nuevo Testamento, pues el que viene de los sinópticos o de las epístolas de San Pablo se siente con su lectura situado en un mundo nuevo y más elevado. Este sentimiento se presenta inmediatamente con la lectura del principio, en el cual Juan toca el elevado tono que suena a través de todo el evangelio, de *su famoso prólogo,* que comienza con la frase: «En el principio existía el Verbo, el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios»; y concluye con esta otra: «Y el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria, una gloria como la del Unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad.» Está claro sin más que el evangelista con el empleo de la expresión *logos,* que es traducida a nuestra lengua sólo muy imperfectamente con el término «Verbo», presentaba a Jesús de Nazaret a sus lectores u oyentes no ante un enigma, sino que usaba una expresión que era para ellos inteligible y familiar. Ahora bien: nosotros sabemos que la expresión *logos* jugaba en la filosofía griega un papel importante. Heráclito fué el primero que la introdujo hacia el año 500 a. C. para designar el orden universal del mundo. La filosofía estoica recurrió a la expresión y entendía bajo ella la razón del mundo comprendido en sentido panteísta. El pensamiento y expresiones de la filosofía griega, principalmente de la estoica, que dominaba junto con la posplatónica los más altos niveles del ámbito cultural y literario griegos, fueron, sin embargo, empleados en el sincretismo religioso que se formó en los últimos siglos antes de Cristo principalmente en Oriente. Con esto el *logos* estoico recibió una significación religiosa como anunciador de la revelación y portador de la redención divina. Como tal penetró principalmente en la filosofía religiosa del judío alejandrino Filón; pero como tal era también conocido para otros ámbitos religiosamente interesados.

Tanto la elección de la expresión *logos,* como el fin que Juan perseguía con ella, son aclarados mediante lo siguiente. Su elección se impuso por haber sido compuesto el evangelio en el cen-

tro de la cultura helenística del Asia Menor, que entonces era Éfeso. El fin del evangelio, sin embargo, no podía ser otro que la impugnación del peligro que las especulaciones helenísticas sobre el *Logos* significaban sobre todo para las comunidades efesina y del Asia Menor. Este peligro había de ser vencido más eficazmente mediante la tesis, colocada en la cumbre, de la figura de Jesús de Nazaret, de que Él era el verdadero *Logos,* el verdadero mediador de la revelación divina y la redención que ansiaba el mundo helenista. De ese fin del apóstol se desprende inmediatamente que él no aceptaba con la expresión griega también el concepto del *Logos* griego, el cual es excluído por completo por el contenido del prólogo. La idea de que el *Logos* de Juan es idéntico al filoniano no está menos fuera de lugar. La doctrina de Filón sobre el *Logos* es muy oscura y equívoca, pero su *logos* es sin duda un ser intermedio entre Dios y el mundo. Juan dió a la expresión un nuevo contenido que ya es declarado en la primera parte del prólogo. En las afirmaciones «El *Logos* estaba junto a Dios» y «el *Logos* era Dios», juntamente con la designación del *Logos* como el «Unigénito del Padre», en la frase última, son dadas en su contenido las dos prescripciones dogmáticas que fueron elaboradas conceptualmente por la teología posterior: la diferencia de Dios Padre y Dios Hijo como personas y su identificación en cuanto a la naturaleza.

La circunstancia a primera vista extraña de que la expresión *Logos* no vuelve a aparecer en todo el evangelio, ha conducido a críticos precipitados a la negación de la conexión originaria entre el prólogo y el evangelio propiamente dicho. La originalidad de esta relación, sin embargo, es asegurada por el importante lugar que las expresiones del prólogo sobre el *Logos como luz y vida*: «En él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz luce en las tinieblas y las tinieblas no la comprendieron» (1, 4 sig.)... «La verdadera luz, que ilumina a todo hombre, vino al mundo» (1, 9) tienen en el propio evangelio. En numerosos lugares habla Jesús en sus discursos ante el pueblo judío en Galilea, como ante los fariseos en Jerusalén y en el gran discurso de despedida ante sus discípulos, de la vida que había sido dada al Hijo por el Padre y que Él poseía de por sí (5, 26), que el mismo Hijo da a aquellos que creen en Él, para que no se pierdan, sino tengan la vida eterna (3, 16), etc.

Pero los más importantes de estos lugares son aquellos en los cuales Jesús refiere las afirmaciones del prólogo sobre el *Logos*

como vida a su persona: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (14, 6). «Yo soy la resurrección y la vida. Quien cree en mí, vivirá aunque haya muerto, y todo el que vive y cree en mí vivirá eternamente» (11, 25 sig.).

Muy encarecidamente sucedió esto en el discurso de despedida eucarístico, en el que Jesús se dice el pan de la vida y la expresión vida es repetida no menos de cuatro veces (6, 22-59).

Menos numerosos son los lugares en los cuales se repiten las afirmaciones del prólogo sobre el *Logos* como *Luz*. Pero aquí existe una relación verbal entre el prólogo y el evangelio todavía más íntima. En el primer discurso detallado que el evangelio propone, en la conversación con el fariseo Nicodemo, puede leerse: «Pero éste es el juicio, que la luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, pues sus obras eran malas» (3, 19). Como completamente paralela a la afirmación de Jesús sobre sí mismo, la vida verdadera, está al principio de un discurso a los fariseos la frase «Yo soy la luz del mundo; quien me sigue no anda en tinieblas, sino tendrá la luz de la vida» (8, 12). La curación del ciego de nacimiento ha sido valorada como el ropaje simbólico de la afirmación que se encuentra al principio de la narración como contestación de Jesús a la pregunta de los discípulos sobre el motivo de su ceguera desde el nacimiento: «Ni él ni sus padres han pecado, sino que (esto ha sucedido) para que se manifieste la obra de Dios en él. Es menester que opere las obras de aquel que me ha enviado, hasta tanto es día; viene la noche y entonces nadie puede actuar. Mientras estoy en el mundo soy la luz del mundo» (9, 3 sigs.). Una acción llena de sentido como ésta, no es necesario probarla con una interpretación simbólica o alegórica, sobre todo si lleva consigo las señales de una historicidad real en tan alto grado como en esta afirmación, que va unida con la curación del ciego de nacimiento (9, 6-41). Por cuarta vez tiene Jesús la pretensión de ser la verdadera luz en los dos últimos discursos que dirigió a los judíos antes de su pasión: «Poco tiempo está aún la luz entre vosotros. Caminad mientras tenéis luz, para que no os sorprendan las tinieblas, pues el que camina entre tinieblas no sabe adónde va». «Mientras tenéis luz, creed en la luz, para ser hijos de la luz» (12, 35 sig.). «Yo he venido como luz al mundo, para que todo el que cree en mí no permanezca en tinieblas» (12, 46).

El único fin: probar la divinidad de Jesús

Muy claramente se demuestra la relación entre el prólogo y el evangelio mediante la consideración del único fin que Juan se propuso con su composición. Pues éste, como se deduce con seguridad de su contenido contrastado con el de los sinópticos, está dedicado a probar que no la figura del pensamiento de la filosofía griega, sino el histórico Jesús de Nazaret es el *verdadero Logos,* y por cierto por el motivo de que Jesús es el Unigénito de Dios en el más propio sentido de la palabra, al cual el Padre ha enviado no para condenar al mundo, sino para sarvarle (3, 17; 12, 47). Y altamente digno de valorarse, aunque se atienda poco, el que Juan maneja el *testimonio* como medio probativo a través de todo el evangelio. Pues en esto está el signo infalible de que se trataba en favor de él acerca de la constatación de un hecho, del hecho *de la divinidad de Jesús de Nazaret.*

A la cabeza de los *testimonios* está el *autotestimonio de Jesús* a través de sus obras y palabras. Al testimonio de sus *obras* se remite Jesús repetidas veces en relación con los judíos, así como de los discípulos, para presentar la credibilidad de su persona; por ejemplo, en el discurso de la fiesta de la dedicación del templo, en Jerusalén: «Las obras que hago en nombre de mi Padre dan testimonio de mí» (10, 25); y en el discurso de despedida: «Si no hubiera hecho obras entre ellos que ninguno otro hizo, no tendría pecado» (15, 24). Del número de sus milagros ha seleccionado Juan en su evangelio solamente siete, de los cuales cinco pertenecen a su contenido especial. La conversión del agua en vino en las bodas de Caná (2, 1-11) incita, en un grado aún más alto que la curación del ciego de nacimiento, a una significación simbólica. Pero en el evangelio es tomado sencilla y detalladamente como el primer milagro de Jesús, a través del cual manifestó su gloria.

Él está, como casi todos los demás, al servicio de la prueba del testimonio (v. 1.ª p., cap. III, 2). Juan pone el énfasis en el autotestimonio de Jesús que da mediante las *palabras.* Éste domina la mayor parte de los discursos de Jesús, fuesen ellos dirigidos a los judíos, o mejor a los de Judea, a los escribas y fariseos o a sus discípulos. El contenido de este autotestimonio constituye al mismo tiempo el contenido principal del mismo evangelio de San Juan. Él corresponde al fin que Juan se ha propuesto. La expre-

sión «hijo del hombre», que predomina en los sinópticos (véase 1.ª p., cap. I, 3), se encuentra en Juan sólo diez veces en los discursos de Jesús (12, 34, es empleado por el pueblo).

Muy frecuentemente habla Jesús de *su misión de parte del Padre.* Pero Él no es un enviado de Dios, como lo eran Moisés y los profetas, pues Dios es su Padre y Él es su Hijo, ambas expresiones tomadas en un sentido completamente exclusivo. Esto está claro por lo que se refiere a la expresión «Padre» por el énfasis con el que Jesús habla en numerosos lugares de Dios como su Padre, así como por la circunstancia de que, sobre todo allí donde se habla del Padre por antonomasia o de aquel que Él ha enviado, esas formas de hablar pueden ser sustituídas regularmente mediante el uso de «mi Padre».

El sentido exclusivo de la expresión «Hijo» aparece clarísimamente en los cuatro lugares en los cuales Él está unido con su complemento «Unigénito» (1, 14-16; 3, 16-18). En los demás que hablan del Hijo de Dios, del Hijo sencillamente, sin embargo, puede añadirse este complemento; por ejemplo, en la afirmación de Jesús hecha a los judíos que creían en Él: «El siervo no permanece en la casa para siempre. Si, pues, el Hijo os librare, seréis verdaderamente libres» (8, 35 sig.).

Claramente se deduce la singular significación de ambas expresiones por las afirmaciones llenas de sentido de Jesús sobre *su relación personal con el Padre.* Sólo Él conoce al Padre, porque procede de Él. Sólo Él ha visto al Padre, porque está junto a Él. Él no está solo, pues el Padre está con Él. Todo lo que tiene el Padre es suyo. El Padre ha entregado todo en sus manos. Como el Padre tiene la vida en sí mismo, así Él le ha concedido que tenga la vida en sí mismo. Las palabras que Él dice, no las dice por sí mismo; Él dice lo que ha visto en su Padre, como el Padre le ha dicho. El Padre, que permanece en Él, hace sus obras, pues el Hijo no puede hacer nada por sí mismo.

Lo que el Padre hace continuamente, esto hace de igual manera el Hijo. Su doctrina no es la suya, sino la doctrina de Aquel que le ha enviado. Él ha descendido del cielo no para hacer su voluntad, sino la voluntad de su Padre. Como el Padre resucita a los muertos, así el Hijo da la vida al que quiere. Por tanto, quien no honra al Hijo, no honra tampoco al Padre. Quien le recibe a Él, recibe también a Aquel que lo ha enviado. El que le sirve a Él, a éste honrará el Padre. El que lo odia, éste también odia a su Padre. Nadie puede ir al Padre sino a través de Él.

Vaya ahora una selección de las numerosas afirmaciones similares de Jesús que se hallan desparramadas a través de todo el evangelio, y que con las frases: «Antes de que Abraham existiese, existo yo» (8, 58); «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (10, 38); «Yo y el Padre somos una misma cosa» (10, 30), aun en la expresión se elevan a la metafísica. A esto se añade aún la sublime oración sacerdotal de Jesús, que desde la frase «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, de forma que tu Hijo te glorifique a ti...; yo te he glorificado sobre la tierra mediante la realización de tu obra, que me habías dado para realizar; glorifícame tú ahora por tu parte, Padre, con la gloria, que tenía en ti antes de que existiese el mundo», hasta la última anuncia la conciencia de una *comunidad de vida íntima* con Dios tal, que sólo puede ser explicada mediante la *unidad esencial* existente entre Él, como Hijo unigénito, y el Padre engendrador. Esta consecuencia la sacaron ya los oyentes de Jesús, pues Juan narra en un lugar que los judíos lo buscaban para matarle porque no sólo destruía el sábado, sino que llamaba al propio Dios su Padre, y así se hacía igual a Dios (5, 18); y en un segundo lugar, que ellos le acusaban de blasfemia porque se hacía igual a Dios (10, 33). Una considerable parte del evangelio tiene como objeto el testimonio de aquellas personas que se remitían y eran aptas para confirmar el autotestimonio de Jesús en favor de su filiación divina mediante su fe.

El primero de estos testigos es *Juan Bautista,* cuyo testimonio es valorado ya en el prólogo (1, 6-8) y que es propuesto inmediatamente en la conclusión del mismo más exactamente (1, 15-37). Su contenido esencial está en la indicación de Jesús cuando vino a él: «He aquí el cordero de Dios, el que borra el pecado del mundo», y en la afirmación: «El que me ha enviado a bautizar en agua, me dijo: Aquel sobre el que veas descender el espíritu, aquél es el que bautiza en el espíritu. Y yo lo he visto y he sido constituído en testigo de que éste es el Hijo de Dios.» Su éxito consistió en que dos de sus discípulos fueron los primeros discípulos de Jesús.

A este testigo primero se unieron otros muchos grupos de testigos. En primer lugar, los *primeros discípulos de Jesús:* Andrés, quien condujo a Jesús a su hermano Simón con las palabras: «Hemos encontrado al Mesías» (1, 41); Felipe, quien dijo a Natanael: «Aquel de quien hablaron Moisés y los profetas hemos encontrado, a Jesús de Nazaret, el hijo de José» (1, 45); el pro-

pio Natanael, quien dijo a Jesús: «Maestro, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel» (1, 49); por fin todos sus discípulos, quienes después del primer milagro de Jesús creyeron en Él (2, 11). El *segundo* grupo comprende a personas que por los discursos de Jesús *llegaron a creer* en Él. Tales son los samaritanos, quienes, a la mujer con quien había tenido una conversación junto al pozo de Jacob, después de su estancia entre ellos de dos días, decían: «No creemos ya por tus palabras; nosotros mismos hemos visto y conocido que éste es el verdadero Salvador del mundo» (4, 42). A este grupo pertenecían después los discípulos, que permanecieron fieles, después del significativo discurso del pan del cielo, en cuyo nombre Simón Pedro hizo la siguiente confesión: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna y nosotros hemos creído y conocido que tú eres el Santo de Dios» (6, 68 sig.).

El *tercer* grupo consta de los testigos de la mayor parte de los siete *milagros de Jesús* que narra el evangelio. Los testigos del primero se excluyen aquí porque pertenecen al primer grupo. Del servidor regio de Cafarnaúm se dice brevemente que él, cuando supo que su hijo sanó en la hora en que Jesús le había dicho «Tu hijo vive», creyó él y toda su casa (4, 50). El banquete de los cinco mil condujo a la gente que había visto realizar el milagro a Jesús a esta confesión: «Éste es el verdadero profeta que debe venir al mundo» (6, 14). Detalladamente habla Juan del testimonio del ciego de nacimiento cuando Jesús, después de curarle, le dijo: «¿Crees tú en el Hijo de Dios?» Él contestó: «¿Quién es, Señor, para que crea en Él?» Entonces Jesús le dijo: «Tú le has visto, y quien habla contigo ése es.» Y él dijo: «Creo, Señor.» Y se postró ante Él (9, 35 sigs.). Aún más significativo es el testimonio que Marta, la hermana de Lázaro, ya antes de la resurrección de su hermano, revistió con las palabras: «Sí, Señor; yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo, que has venido al mundo» (11, 27). En los dos milagros, la curación del enfermo de cuarenta años en la piscina de Betseda (5, 1-15) y el caminar de Jesús sobre el mar de Galilea (6, 16-21), falta el testimonio en favor de su persona. En esto se puede ver la prueba de que no se trata de un esquema preestablecido.

El último grupo lo forman los *mismos judíos*. Pero éste no es uniforme. En muchos lugares habla Juan de judíos que creían en Jesús. Cuando ellos le oyeron hablar en la fiesta de los Tabernáculos, dijeron algunos del pueblo: «Éste es verdaderamente el

profeta»; otros: «Éste es el Mesías» (7. 40 sig.). También en Perea, más allá del Jordán, vinieron muchos a Él «y encontraron la fe en Él» (10, 42). Esta disposición a creer tenía lugar sobre todo después del más grande milagro de Jesús, hace poco mencionado.

Muchos judíos que habían venido para consolar a Marta y María, para consolarlas por la muerte de su hermano, y vieron lo que hizo Jesús, creyeron en Él (11, 45) y dieron testimonio de Él (12, 17). Muchos otros vinieron a Betania, para ver a Lázaro el resucitado, y creyeron asimismo (12, 11). El anuncio del milagro, añade Juan, ha hecho que muchos de las masas del pueblo, que habían venido a Jerusalén para celebrar la Pascua, salieran al encuentro de Jesús cuando entraba en la ciudad. Los judíos creyentes, entre los cuales se encontraban también muchos de los jefes, eran no obstante una pequeña excepción, que permaneció sin influencia en los acontecimientos, porque ellos, por temor a los fariseos, no querían confesar su fe públicamente para no ser excluídos de la sinagoga (12, 42). Contra su voluntad, sin embargo, fueron obligados los judíos no creyentes a dar testimonio de Jesús al confirmar la pretensión de Jesús de que era el Hijo de Dios y la propusieron públicamente ante Pilato como motivo de su acusación: «Nosotros tenemos una ley y según esta ley debe morir, pues se ha hecho Hijo de Dios» (19, 7).

Como último testigo pone el evangelio al apóstol *Tomás,* quien ante las palabras de los demás apóstoles, que decían haber visto al Señor, no creyó; pero cuando el Resucitado se apareció de nuevo ocho días después y le mostró sus heridas, exclamó: «Mi Señor y mi Dios» (20, 28). Inmediatamente después de la respuesta del Señor: «Porque tú has visto, Tomás, has creído; dichosos los que no han visto y creen», sigue la *conclusión del evangelio* en la cual son expresados clarísimamente su fin y meta: «Muchas otras señales hizo Jesús en presencia de los discípulos que no están escritas en este libro; y éstas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (20, 30).

Aquí se hubiera deseado ver de nuevo repetida la expresión *logos* que se encuentra al principio del evangelio. Pero pensándolo mejor se conoce que Juan no toma de nuevo esta expresión intencionadamente, sino que escogió para Jesús la designación «el Cristo, el Hijo de Dios», porque ésta da la razón por la cual

Jesús es el verdadero *Logos* y porque ella es apropiada en más alto grado para expresar la naturaleza íntima divina de Jesús, que la expresión *logos*, traída de la filosofía griega.

3. Su significado como perfeccionamiento del cristianismo primitivo

Después de la precedente argumentación no son necesarias muchas palabras para determinar la posición del evangelio de Juan en el desarrollo de la vida del cristianismo primitivo. Dogma e historia se armonizan aquí perfectamente. Como el evangelio de Juan, desde el punto de vista dogmático, significa la conclusión de la revelación cristiana, así, considerado históricamente, designa el tercer estadio de la vida del cristianismo primitivo, en el cual consiguió su perfección. A este conocimiento conducen las siguientes observaciones:

1.ª El evangelio de Juan puso de manifiesto la *independencia del cristianismo* de la ley mosaica definitivamente mediante la superación de los estorbos a que no sólo los judíos, sino también los cristiano-gentiles de Pablo, estaban adheridos. Aquéllos se habían contenido en el marco de la ley judía y en éstos jugaba un papel dominante la cuestión de la relación entre la ley y la gracia. En el evangelio de Juan se puede decir que esta cuestión, que en tiempo del Apóstol de las gentes había dividido los espíritus, se había arreglado definitivamente mediante la afirmación que se lee poco después del prólogo: «La ley fué dada por Moisés; la gracia y la verdad se han realizado (para nosotros) por Jesús» (1, 17). Esto constituía para las comunidades cristiano-gentiles de finales del siglo I una palabra salvadora.

2.ª Para la cristiandad descubría el *más profundo misterio de la persona de Jesús* mediante la clara predicación de su verdadera y real divinidad. Si se compara la doctrina del *Logos* de Juan con la cristología paulina (v. 1.ª p. cap. II, 2), aparece clara su mutua relación. Es cierto son distintas conceptualmente, pero en cuanto al contenido son idénticas. Es a saber: cuando Pablo habla de Cristo como imagen del Dios invisible, el primogénito de toda criatura, por medio del cual todo fué creado en el cielo y en la tierra y en el cual habita la plenitud de la divinidad, el contenido de estas afirmaciones es el mismo que el del prólogo: «El Verbo

estaba junto a Dios, y Dios era el Verbo... Todo fué creado por éste y sin éste no existe nada de cuanto existe.» La diferencia está en la concepción abstracta y en las fórmulas de expresión, y se explica porque Pablo obtuvo los primeros principios del entendimiento especulativo de la divinidad de Cristo de su formación intelectual judío-farisaica, mientras Juan, que no fué hijo de fariseos y no visitó ninguna escuela farisaica, tomó del lenguaje helenístico la expresión *logos*, que era más comprensible para los cristiano-gentiles que el lenguaje judío. Pero de la más alta importancia fué el que la cristiandad conoció mejor los numerosos discursos en los cuales el mismo Jesús había expresado su filiación divina y su relación íntima con Dios Padre. Con ello se había establecido para todo el futuro que las afirmaciones de Pablo sobre la divinidad metafísica de Jesús no son el puro resultado personal de su propio laboreo intelectual.

3.ª Mediante la aceptación del *concepto Logos griego* cargado con nuevo contenido, presentó el evangelio de Juan el conocimiento de que Jesús no sólo era el verdadero Mesías esperado por los judíos y el que completa la actividad salvadora del Dios del Antiguo Testamento, sino también el portador real de la revelación y el realizador de la redención, hacia la cual se sentían inclinados los mejores representantes del mundo helenístico. De aquí viene una clara luz sobre la cuestión, muchas veces tratada en la actualidad, sobre las relaciones entre el cristianismo y el helenismo. La unión estrecha entre el cristianismo y el contenido cultural y conceptual apropiado para ésta del helenismo fué propuesta por primera vez no por los teólogos de los siglos II y III, sino ya por el prólogo del evangelio de Juan. Por tanto, el pensamiento de que el elemento griego en la teología del catolicismo primitivo significó un guión entre él y el cristianismo primitivo es ilusorio.

4.ª Mediante su contenido específico, el evangelio de Juan dió al cristianismo pagano paulino y extrapaulino la *nueva orientación* que necesitaba ya desde el año 70, pero que no había podido encontrar en los escritos de Pablo por los motivos aducidos en la 1.ª p., cap. II, 2. Al mismo tiempo se le dió apitud para conquistar el mundo grecorromano de una manera duradera mediante la posibilidad creada por él para poner a su servicio los más elevados conceptos en la filosofía griega y los mejores elementos de

la religiosidad helenística y la cultura, sin perder su singularidad espiritual y religiosa.

5.ª Por fin, en el evangelio de Juan es expuesto el carácter del cristianismo como *religión universal* clarísimamente. Su campo de conquistas no es sólo el mundo grecorromano, cuyos días estaban ya contados, sino todo el mundo, sin limitaciones de pueblo, espacio, tiempo. Pues Jesús es la luz del mundo; Él es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Tanto ha amado Dios al mundo que le ha entregado a su Hijo unigénito, para que todo hombre crea en Él, no se pierda, sino posea la vida eterna. Pues Dios no ha enviado al mundo a su Hijo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvado por Él (3, 16 sig.). Jesús es el pan vivo que ha descendido del cielo. El que come de ese pan vivirá eternamente. Pero el pan que Él dará es su carne para la vida del mundo (6, 51). La afirmación del sumo sacerdote Caifás en la asamblea del Sanedrín y después de la resurrección de Lázaro, después de la cual se concluyó la muerte de Jesús, «es conveniente que un hombre muera por el pueblo y no perezca todo el pueblo», es valorada por el evangelista como una profecía de que Jesús debía morir por el pueblo; pero no por el pueblo judío solamente, sino para reunir en todo el mundo a todos los hijos de Dios en uno (11, 49 sigs.). Para eso envía también Él sus discípulos al mundo, como su Padre lo había enviado a Él (17, 18).

4. Los fundamentos del catolicismo

La importancia del cuarto evangelio es comprendida en toda su trascendencia si se ha conseguido obtener el conocimiento de que el perfeccionamiento del cristianismo primitivo que trajo consigo equivalía al fundamento del catolicismo.

La investigación de la antigüedad cristiana ha conducido ya hace mucho tiempo al resultado generalmente reconocido de que el catolicismo no se ha formado por primera vez en el siglo IV, sino que ya existía a finales del siglo II. La pregunta sobre los factores y el tiempo de su origen que este suceso debió traer hacia sí encontró en el siglo pasado por parte de los investigadores no católicos una serie de respuestas que, aunque son muy diversas entre sí, sin embargo, todas coinciden en negar la inmedita relación entre el cristianismo primitivo y el catolicismo. Ellos coin-

ciden también en que no tuvieron en consideración el evangelio de Juan, sino colocaron como tesis y antítesis más bien o el petrinismo o el paulinismo, de cuyo acuerdo ha surgido en el siglo II el catolicismo, o buscaban sus causas de origen en el ambiente helenístico más bien que en el ámbito del pensamiento y de los hechos del cristianismo primitivo. Con ello se cerraron el camino que sólo conduce a la recta solución del problema.

Precisamente el evangelio de Juan, desconocido para ellos, constituye el punto de partida en que el catolicismo se funda, porque en él las notas más características, por medio de las cuales se distingue de todas las demás formas del cristianismo, ya se presentan como perfeccionamiento del contenido existente en el primero y segundo estadio de la vida del cristianismo primitivo. Estas características son cuatro.

1. *El dogma católico,* como suma de la doctrina de fe revelada por Dios y predicada por la Iglesia católica. Esto presupone una fe que consiste no sólo en una confianza en la gracia de Dios y en los méritos de Cristo, sino que incluye en sí el asentimiento racional a determinados dogmas de contenido intelectual. Este concepto de fe poseyó ya la Iglesia primitiva cristiano-judía. Esto se deduce con plena seguridad del contenido de los discursos de Pedro que se encuentran en los *Hechos de los Apóstoles*. Pablo emplea la expresión fe muy frecuentemente en el mismo sentido. Como prueba de ello es suficiente aducir la carta a los romanos: «Cerca de ti está la palabra, en tu boca, en tu corazón, es decir, la palabra de la fe que predicamos. Porque si confesares con tu boca al Señor Jesús y creyeres en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo... Por tanto, la fe viene de oir, y el oir mediante la palabra de Cristo» (10, 8 sigs.).

Pero en el evangelio de Juan se habla de la fe dogmática con más frecuencia que en los sinópticos y en las cartas de Pablo juntos. El dogma católico mismo no es el resultado de especulaciones abstractas, sino efecto consecuente de la fe en la filiación divina de Jesús y en la obra de salvación por él realizada. El estudio de la fe en Cristo de la Iglesia primitiva ha hecho que ella crea en Jesús como en el verdadero Hijo de Dios y salvador del mundo. Pablo profundizó esta fe con los medios de su instrucción judío-farisaica. Con toda claridad y determinación es expresada, sin embargo, la divinidad metafísica de Jesús por primera vez en el evangelio de Juan. Éste fué luego también el punto

de partida del fuerte e intelectual proceso de desarrollo, que condujo a la fijación del dogma católico.

Por tanto, es falso pensar que el cristianismo primitivo no tenía dogmas y proclamar el dogma católico como el miedo a la helenización del Evangelio.

2. La *segunda* característica es el culto católico, con el sacrificio eucarístico como punto central. La fiesta eucarística tenía lugar en la Iglesia primitiva bajo la designación de «fracción del pan», debido a la acción realizada por Jesús antes de la pasión, que Él, después de haber bendecido y partido el pan, acompañó con las palabras: «Esto es mi cuerpo, que por vosotros es entregado; esto es mi sangre del Nuevo Testamento que será derramada para el perdón de los pecados».

Pablo reconoce en el pan y en el vino que fueron degustados en la celebración de la cena de sus comunidades, el cuerpo y sangre de Cristo y concreta como sentido de la fiesta la predicación del sacrificio de Cristo hasta que venga.

El carácter sacrifical de la acción se manifiesta claro en el evangelio de Juan mediante las palabras de Jesús en el discurso de la promesa: «El pan que yo os daré es mi carne por la salud del mundo» (6, 51).

Por tanto, no es exacto que la idea de sacrificio era extraña al cristianismo primitivo y que la Iglesia católica la ha recibido de los misterios griegos. Ella conoce solamente un único sacrificio, el sacrificio cruento de Cristo en la cruz; su sacrificio diario de la misa es su representación incruenta.

3. Como *tercera* característica hay que contar el *pensamiento sacramental católico,* el pensamiento de que la participación en la gracia de Dios está adherida a unas señales y símbolos visibles y al mismo tiempo eficaces, pero no exclusivamente ni como de una manera mágica, sino consiguientemente a una ordenación positiva divina con la meta de ir construyendo el cuerpo místico de Cristo. Como tales signos conoció la Iglesia primitiva el Bautismo y la Eucaristía. Pablo comprendió el Bautismo más según su aspecto negativo como una muerte mística con Cristo (*Rom.*, 6, 3 sig.) y en la reseña de la celebración de la cena hace resaltar expresa y solamente las consecuencias de la recepción del cuerpo y la sangre del Señor (*I Cor.*, 11, 27). El evangelio de Juan hace dar al Bautista testimonio de que él mismo sólo ha sido enviado para administrar el Bautismo de agua; el que vendrá después

de él bautizará en el Espíritu Santo (1, 31 sigs). Y en relación con la Eucaristía se encuentra la palabra que concluye en el discurso de la promesa, expresada en el efecto positivo de su recepción: «Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo le resucitaré en el último día» (6, 54).

Por tanto, es falso afirmar que el pensamiento sacramental católico ha sido tomado de los misterios y mitos orientales helenísticos. La historia de las religiones no ha presentado ninguna prueba de que en los antiguos cultos de los misterios se daban *signos de la* SALVACIÓN que tuvieran una cierta semejanza con los sacramentos de la Iglesia católica. Esta semejanza aparente a primera vista, sin embargo, se explica por la relación entre la idea y *el símbolo*. A consecuencia del mundo interno y externo en todas partes y en todas las épocas siempre inmutable se dan posibilidades ilimitadas para la invención de símbolos como expresión de ideas. Estos límites se hacen aún más estrechos cuando se trata de símbolos religiosos. Por tanto, la falta está no en la constatación de las semejanzas, sino en que la semejanza se considere como dependencia. Esto no es lícito en los símbolos, cuyo sentido es esencialmente distinto en toda semejanza externa, como es el caso aquí.

Entre los sacramentos de la Iglesia católica y los misterios paganos antiguos hay un abismo, pues los últimos son de carácter naturalista.

4. La *cuarta* característica está en la *jerarquía eclesiástica* como portadora del oficio eclesiástico ordenada por Dios, con su cumbre en el primado del obispo de Roma en su calidad de sucesor de Pedro. Este oficio eclesiástico existió desde el principio. Su originario portador era el Colegio Apostólico, a cuya cabeza se hallaba Pedro. Su primacía ante los demás apóstoles es asegurada por las palabras de la promesa de Cristo en el evangelio de San Mateo (16, 18 sig.), cuya autenticidad en la actualidad es reconocida aún por los representantes de la crítica liberal de los evangelios, porque ellas están tan fuertemente ancladas en este evangelio, que solamente con violencia pueden ser arrancadas de él. El evangelio de Juan trae aquí también la conclusión. En el capítulo final, cuyo contexto original con el Evangelio no se niega, describe la *transferencia real del oficio de pastor supremo* con las palabras tres veces repetidas del resultado en la aparición junto al lago de Tiberíades: «Apacienta mis ovejas, apacienta mis corderos» (21, 15 sigs.).

Por tanto, es inexacto reducir la jerarquía de la Iglesia católica al aparato administrativo del Imperio romano, y el papado a la primacía política de la Roma pagana.

Las cuatro notas características del catolicismo, por tanto, son en cuanto a su contenido originariamente cristianas, y son propuestas por el evangelio de Juan como tales. La Iglesia católica ha puesto al día un delicado entendimiento en favor de esta significación del evangelio mediante la disposición de que su prólogo forma la conclusión ordinaria de la liturgia de la misa. Con esto ella lo proclama diariamente como la carta magna de su origen apostólico y de su carácter originariamente cristiano.

SEGUNDA PARTE

EL TIEMPO DE LOS MARTIRES Y EL DESARROLLO DEL CATOLICISMO PRIMITIVO EN LOS PAISES ORIENTALES Y OCCIDENTALES

[illegible]

[illegible] la Iglesia católica el aparato administrativo del Imperio romano, y el parecido a la [illegible] política de la Roma pagana.

Las cuatro notas características del catolicismo, por tanto, [illegible] por su contenido originalmente cristianas, y son [illegible] por el evangelio de Jesús como tales. La Iglesia católica las posee [illegible]

[illegible] PARTE

EL TIEMPO DE LOS MÁRTIRES Y EL DESARROLLO DEL CATOLICISMO PRIMITIVO EN LOS PAÍSES ORIENTALES Y OCCIDENTALES

Cuando el cristianismo llegó a su plenitud se siguió una nueva epoca de su existencia que duró dos siglos, poco más o menos. Esta época constituye de por sí una unidad cerrada con unos bien definidos límites y con un contenido muy característico.

Sus *límites superiores* están definidos por la nueva situación en que se colocó la joven cristiandad en los dos primeros decenios del siglo II. Dos son las notas que le caracterizan, interna una y otra externa. La interna consiste en el retroceso del entusiasmo religioso que dominó en las dos primeras generaciones del cristianismo primitivo, que debía disminuir a medida que aumentaba el número de los cristianos y su distanciamiento de la época primitiva, así como el abandono inicial de la esperanza escatológica. Ambas cosas se hicieron sentir como consecuencia de la desaparición de los discípulos de los apóstoles, de los cuales cada uno se apropió una parte de la posición peculiar religiosa, que solamente estaba destinada para aquellos que habían estado en comunicación personal con los discípulos del Señor. Solamente nos es conocida una excepción. Como el apóstol Juan seguía viviendo muy entrada la época posapostólica, la vida y las actividades de uno de sus discípulos, el obispo de Esmirna Policarpo, se extendieron hasta más allá de la mitad del siglo II, a la manera de un puente de unión entre la segunda y tercera generación. La nota exterior es la salida de la cristiandad de su situación infrahistórica y su ascensión a la gran publicidad del Imperio romano, cuya atención había atraído en el siglo I sólo en casos excepcionales.

Esto era consecuencia de la rápida extensión de la religión cristiana en el mundo grecorromano desde los comienzos del siglo II.

El *límite inferior* es de todos conocido. Está señalado por el esencial cambio repentino de la situación total del cristianismo en el segundo decenio del siglo IV, que tiene la importancia y significación de un momento crítico en la historia del mundo de magna trascendencia. Es aquí cuando se puede hablar de una fecha determinada. Generalmente se habla del año 313. En realidad se trata del año 324, pues por primera vez en esta fecha se perfeccionó y se aseguró para el futuro la obra de la liberación del cristianismo que inauguró el gran Constantino en el año 313.

Este *segundo período de vida* tiene en la historia del cristianismo una posición sin igual. Ninguna de las numerosas épocas que posteriormente ha experimentado puede compararse con él en las dificultades de su cometido y en la importancia de sus realizaciones; aun se puede preguntar si, en efecto, en el lejano futuro se dará una época que pueda aventajar a ésta. Se suele designar a esta época más que a ninguna otra como la época de *los héroes del cristianismo,* la época de los mártires. Esta característica es exacta, pues la defensa propia era la primera tarea a realizar por la joven cristiandad, y su cumplimiento significó nada menos que la salvación del patrimonio religioso más rico que estaba destinado a la humanidad, ante los ciegos instintos de las masas populares paganas y del brutal poder de los dominadores romanos. Pero no es completamente exacta. Es cierto que la tarea de la defensa de la propia existencia fué importante y su realización debe ser altamente valorada; sin embargo, no es menos cierto que esta defensa no provenía del interior del cristianismo, sino que fué impuesta desde el exterior. No se habrían dado mártires si no hubiese habido perseguidores. No se hubiera llegado a la persecución de los cristianos en gran cantidad si el poder estatal de Roma desde el principio hubiese adoptado una posición amistosa con la nueva religión; pues habría podido, si no reprimir totalmente los movimientos dirigidos por las masas populares contra los cristianos, al menos encauzarlos.

Independientemente de estas primeras tareas externas se presentaron a la joven religión cometidos internos que en nada hubieran cambiado caso que aquéllos no hubieran existido. La situación interna de la cristiandad organizada eclesiásticamente exigía en primer lugar su *autoafirmación en el gran mundo de dos enemigos internos* muy distintos entre sí, mutuamente apuestos, los

gnósticos, quienes representaban un cristianismo acomodado a la cultura mundial de entonces, en el cual los mitos de las religiones orientales y las filosofías religiosas griegas tenían el principal lugar, mientras que el Evangelio y la predicación apostólica obtenían un papel secundario, y los montanistas, quienes en el absoluto aislacionismo veían el ideal hacia el cual debían esforzarse sobre el fundamento apostólico los cristianos constantes en la esperanza del mundo que se acercaba. Pero lo que ante todo era exigido por ella y lo que ellos debían cumplir, aunque ni el gnosticismo y ni el montanismo hubiesen existido dentro de ella, era la instrucción fundamental de los elementos constitutivos heredados de la época primitiva cristiana de la religión en todos sus campos de la vida.

No una, si no tres tareas, por tanto, existían, cuyo cumplimiento constituye el rico contenido de la época segunda de la cristiandad. Ellas están en una línea creciente. La primera y la inferior era la autodefensa en contra de los dos enemigos externos. La segunda exigía en contra de los dos internos la autoafirmación de la Iglesia católica en su propiedad y su vocación de ganar el mundo para Cristo. Ella debe ser de más valor que la primera. Si ésta no se hubiese cumplido, aun después de la victoria contra el gnosticismo y el montanismo, hubiera sucedido una de estas dos cosas: o el cristianismo se hubiese convertido en un elemento constitutivo del sincretismo religioso (v. 1.ª p., cap. II, 1), y con ello desaparecido, o se hubiese conservado solamente algún tiempo como una pequeña y extraña reunión religiosa para el mundo. La más alta y principal tarea era la tercera: el desarrollo a obtener de dentro a fuera de las ideas fundamentales y del poder vital de la religión cristiana. Cada una de estas tres tareas tenía su propio objeto y su propia meta. Pero ellas estaban en una relación íntima, a la cual lo más fácilmente se hace justicia, si a la segunda época de la vida del cristianismo se la caracteriza como la época de la formación de la Iglesia católica para ser promotora de la religión universal cristiana sobre la base de los apóstoles en su posición de defensora contra el ambiente pagano, el poder estatal de Roma y los influjos de la cultura oriental-helenística. Esta actuación para lo sucesivo decisiva y orientadora constituye la época de la primera formación del catolicismo fundamentado en el cristianismo primitivo. Para designar el resultado de conjunto de esta primera formación ha sido usado en la más temprana edad la expresión «catolicismo primitivo». Ésta se recomienda por su expresiva

brevedad. En los ámbitos en los cuales nació se ve, es verdad, que se piensa en una posición entre catolicismo primitivo y catolicismo posterior. La palabra «catolicismo primitivo», sin embargo, de por sí no dice nada de hecho, y se deduce claramente que entre el catolicismo de la época de los mártires y la Iglesia católica en que aquél desemboca en el primer período no existe ninguna oposición fundamental. La designación, por tanto, puede ser aceptada sin vacilación.

De sus dos períodos de vida, muy importantes por cierto, desgraciadamente nosotros poseemos un conocimiento imperfecto. Su primera exposición de conjunto fué compuesta por el ya frecuentemente mencionado obispo de Cesárea, Eusebio, hacia el año 312-313 y posteriormente varias veces completada. Ella es para nosotros de un valor incalculable, pues descansa en muchas fuentes que han desaparecido y sin ella estaría envuelta esta época en su mayor parte en una oscuridad infranqueable. Por otra parte, no se contenta con las exigencias que nosotros ponemos hoy en día en nuestra obra histórica y deja casi todas las cuestiones sin contestación, que nosotros estamos inducidos a plantear desde el punto de vista de una exposición genética de la historia. Ella tampoco es tan rica en noticias sobre personas y cosas como era de desear, porque sus primeros lectores estaban en situación de contrastar los escritos de los cuales ella toma escasos *excerpta* o solamente nombra. Del escrito relativamente rico de esta época se ha perdido ya en una edad temprana más de lo que se ha conservado, debido no a una lucha exterminadora de parte de la Iglesia católica de época posterior, como se ha pensado, ni por pura casualidad, sino en su mayor parte a causa del carácter arcaico que tuvo después de la revolución del siglo IV ante los ojos de la nueva generación. Como había surgido por las necesidades de aquella época, debió perder rápidamente su importancia actual. Aún peor se presenta con relación a las fuentes monumentales en lo que se suele comprender bajo esta designación, como templos, mobiliario eclesiástico, instrumentos de culto, pinturas, esculturas, inscripciones privadas y públicas, emblemas religiosos. Los monumentos que esta época creó eran, por tanto, un material de fuentes valioso, pero fueron destruídas muy pronto, en su mayor parte ya durante la última persecución hasta en los más escasos restos. Solamente los cementerios subterráneos de los antiguos cristianos, sobre todo romanos, nos han dado algunos de estos restos, gracias a que permanecieron ocultos durante siglos, desde su descubri-

miento en el siglo XVI y principalmente desde las excavaciones del famoso arqueólogo G. B. De Rossi, que hasta ahora se continúan en reducido número.

A esta desagradable situación de fuentes se añade el influjo funesto que ejercen en la valoración de hechos tradicionales los prejuicios de naturaleza ideológica, religiosa y confesional con que algunos investigadores penetran en el estudio de esta época. El antagonismo de ideas y conceptos que se manifiestan en la exposición de los siglos II y III cristianos hoy en día con más frecuencia que en otros tiempos, se apoya aún más sobre tales prejuicios que sobre la escasez de fuentes.

CAPITULO I

LA PERSECUCIÓN DE LOS CRISTIANOS DESDE LOS COMIENZOS HASTA EL FINAL DEL SIGLO III

1. Las causas y los fundamentos jurídicos de las persecuciones

Hasta la llegada del cristianismo la paz religiosa que dominaba en el amplio Imperio romano no había sido puesta seriamente en peligro jamás. El hecho había que atribuirlo a la prudente *política religiosa* realizada por los dominadores romanos. Entre la esencia y la religión del Estado romano existía claramente una relación muy íntima. Por eso las autoridades romanas del Estado exigían de los pueblos, que incorporaban cada vez en mayor número a su Imperio, el reconocimiento de las divinidades del Estado romano. No obstante, ellos no exigían de estos pueblos la apostasía de sus divinidades nacionales, y precisamente en esta tolerancia religiosa existía una de las más valerosas causas de sus éxitos. Cada pueblo invadido podía ejercitar sin impedimento su culto ancestral juntamente con el romano, el cual debía ser practicado en primer lugar por los oficiales y soldados romanos. Todos ellos se acomodaban a esta igualdad en el ejercicio de los cultos romanos y nacionales; cierto que los dioses romanos se mostraban siempre una y otra vez como más poderosos por el hecho de

que cada vez eran sometidos al yugo de la dominación romana más adoradores de otras divinidades nacionales. Los judíos eran los únicos que constituían una excepción; ellos supieron desde un principio asegurarse en la diáspora ciertos privilegios nacionales y religiosos (v. 1.ª p., cap. II, 2).

Estas condiciones pudieron generalizarse tanto más fácilmente cuanto que las *religiones nacionales,* después de la aparición del sincretismo religioso (v. 1.ª p., cap. II, 1), habían perdido en gran parte su fuerza interior. Las divinidades nacionales de Oriente, de Egipto, de Grecia, de Roma pasaron a ocupar un lugar cada vez más secundario en favor de la divinidad viviente, del emperador romano, cuyo culto fué instituído mediante la apoteosis de Julio César, el año 42 antes de Cristo. Mediante la veneración divina de Augusto el culto del emperador cobró gran impulso, y a finales del siglo I vino a convertise, principalmente en las provincias occidentales, en la religión oficial del Imperio, con templos y sacerdocio propios, con fiestas y ceremonias cogidas de los cultos antiguos.

Con la extensión del cristianismo en el Imperio romano entró en acción una *nueva fuerza religiosa* que pronto iba a arrollar la antigua política religiosa de los romanos. Si los cristianos se hubiesen contentado con confesar a Cristo como Dios particular de ellos y lo hubiesen colocado al lado de las divinidades de sus conciudadanos, a ellos se les habría dejado en paz y su nuevo culto religioso no habría tenido dificultad en ser admitido. Pero los cristianos se presentaron con la pretensión de que su Dios era el único Dios verdadero y que Cristo, su Hijo, había sido enviado por Él para salvar al mundo. Ellos negaban todas las demás divinidades y rehusaban tomar parte en todos los cultos que estaban en uso en el Imperio romano. Ellos se apartaban de todos los oficios y negocios que tenían el mínimo contacto con el culto pagano de los dioses.

Es comprensible que este *comportamiento de los cristianos* atrajese sobre sí, en primer lugar y ante todo, el odio de la población pagana, de donde ellos procedían y de la cual se diferenciaban después de su entrada a formar parte de la nueva religión. Ellos aparecían ante esta población como enemigos declarados, no sólo de los puntos de vista y usos religiosos tradicionales, sino también de toda vida natural y del Estado romano, que estaba totalmente inmersa en una atmósfera de religiosidad pagana. Esta disposición hostil fué entusiastamente fomentaba en las grandes y pequeñas ciudades por parte de los judíos de la diáspora, quienes querían vengarse de sus connacionales que habían abandonado la ley mosaica

y las tradiciones de los padres. Esta disposición hostil encontró pábulo debido a las murmuraciones, entre las que hay que contar malévolas calumnias, pero también fué impulsada por la peculiaridad del culto y el modo mismo de vivir de los cristianos, y aumentada en el segundo decenio del siglo II por las tres acusaciones de ateísmo, inmoralidad y oposición al Estado, acusaciones que no desaparecieron hasta el siglo III, cuando los apologetas cristianos probaron su falsedad. La más antigua de las acusaciones era la de ateísmo, pues surgió ya a finales del siglo I. Las autoridades romanas, ante todo los gobernadores de las provincias, fueron sorprendidos muy desagradablemente por el nuevo movimiento religioso. Ellos debieron comprender muy pronto que los cristianos desbarataban toda aquella política con la que habían mantenido hasta ahora la paz religiosa. Su despecho, por tanto, debió dirigirse contra los trastornadores de la paz. Éstos no eran precisamente las dóciles masas del pueblo pagano, sino la pequeña minoría de los cristianos. Pues éstos aparecían ante sus ojos como partidarios de una nueva religión que no solamente no se esforzaban lo más mínimo por ser recibidos en la categoría de las comunidades religiosas permitidas por el Estado, sino que reconocían y se llamaban públicamente enemigos de la religión estatal romana y en especial del culto dado al emperador.

El origen, pues, de la persecución de los cristianos hay que buscarlo en *tres causas principales*. La *primera* la constituían los mismos cristianos debido a su posición negativa en relación con los cultos religiosos tradicionales y su radical enemiga a la religión romana del Estado. Como *segunda* causa deben ser consideradas las masas del pueblo pagano, las cuales no solamente por su odio a los cristianos, sino también a causa de su apego hacia sus dioses eran considerados como una fuerza impulsora que las autoridades romanas ponían en movimiento. En *tercer* lugar hay que colocar el poder del Estado romano. Pues la iniciativa para la persecución de los cristianos no procedió de él. Este poder fué obligado en cierto modo contra su voluntad, en su calidad de defensor nato de la amenazada religión estatal de Roma, a tomar parte en los disturbios que ocasionó el singular proceso de cristianización del Imperio. A pesar de todo, tal debe ser contado entre las causas de las persecuciones, pues éstas fueron una realidad debido a su hostil postura ante la nueva religión.

La cuestión acerca de los *fundamentos jurídicos* de la persecución de los cristianos ha sido propuesta innumerables veces, pero

hasta la fecha no he encontrado una unánime respuesta por lo que se refiere al tiempo de los comienzos hasta el primer edicto general del emperador Decio (249-251) contra los cristianos, aun después del famoso estudio realizado por Theodor Mommsen el año 1890 con el título *Religionsfrevel nach römischen Recht*. Este resultado negativo debe ser atribuído a que no se distinguió con plena claridad y consecuencia entre el fundamento jurídico para la persecución y el procedimiento jurídico durante la misma.

El *fundamento jurídico* para el ataque del poder romano contra los cristianos lo crearon los mismos cristianos debido a su radical oposición contra la religión estatal, que se manifestaba sobre todo en la negación absoluta del culto al emperador y que para las autoridades romanas no solamente era la señal externa para conocer a los cristianos, sino que significaba *ser cristiano*, ya que para ellos era desconocido el santuario interno de la religión cristiana. A consecuencia de la íntima relación de la religión estatal de Roma con la misma esencia del Estado romano, vino a ser considerado el cristiano al mismo tiempo un declarado enemigo de toda manifestación vital de la cultura y el Estado romanos; de forma que la hostilidad contra la religión y la esencia misma del Estado romano vino a identificarse con el ser cristiano. Por esto el ser cristiano como tal fué considerado por las autoridades romanas como un nuevo y hasta entonces desconocido crimen contra la religión estatal y el concepto de Estado romano que no podía permanecer impune. Este punto de vista jurídico, sin embargo, debió conducir necesariamente al poder estatal de Roma a su política de persecución contra los cristianos. Pero la novedad de este crimen religioso-político proporcionaba ahora a las autoridades romanas no pequeño apuro en la búsqueda de fundamentos jurídicos para su castigo. Los órganos de un estado jurídico como el Imperio romano no podían pasar sin un tal castigo. En la legislación criminal del pasado no podía encontrarse inmediatamente, pues el poder estatal romano, debido a su tolerancia religiosa, jamás había llegado todavía a castigar a los partidarios de una religión con el fin de defender la religión del Estado. La dificultad en que se vió colocado el poder estatal con ocasión de los cristianos era tanto mayor cuanto que se trataba en realidad de gente políticamente inofensiva y legalmente simpática, cuyo único «crimen» consistía en ser partidarios de una religión de una peculiaridad característica de una tendencia universalista, de un poder expansivo extraordinario y de un alto carácter ético, tal cual no existía en ningún otro culto nacional, que habían encon-

trado en sus campañas de conquistadores. Por tanto, para dirigirse contra los primeros enemigos de la religión estatal debía crearse, ante todo, una base jurídica.

Pasó largo tiempo hasta que se concluyó una persecución general de los cristianos, pues el primer edicto general contra los cristianos procede de la mitad del siglo III. Antes de esta época no se da contra ellos un *proceder jurídico* unánime que obligase a todas las autoridades romanas. Los emperadores que tomaron parte en la cuestión religiosa lo hicieron, a excepción de Domiciano (v. 2.ª p., cap. I, 2), solamente por medio de rescriptos dirigidos a determinadas autoridades provinciales que podían ser tomados por normas jurídicas por otros, pero que no tenían ninguna obligación en seguirlas. Acerca de su contenido hubiéramos sido exactamente informados si tuviéramos en nuestro poder la colección de los mismos rescriptos hecha por el jurista Domitius Ulpianus (hacia el año 212). Su pérdida es tanto más digna de lamentarse cuanto que por otros caminos solamente podemos conocer pocos de ellos. Pero a éstos podemos agradecer nuestro conocimiento: la extensión, el grado de intensidad y la duración de cada una de las persecuciones en el siglo II y en la primera mitad del siglo III dependían, en primer lugar, de la variada disposición de las autoridades provinciales.

Pero en toda variación de la aplicación jurídica permaneció el fundamento jurídico de que el ser cristiano era un crimen político-religioso contra el Estado. La máxima jurídica fundada en esto venía a ser al mismo tiempo una espada de Damocles que pendía continuamente sobre la cabeza de cada cristiano hasta que el poder estatal romano, mediante Constantino *el Grande,* se desligó de la religión del Estado y mediante esta separación la política de persecución fué arrollada por el mismo. Esta situación de hecho permitió designar a todo este tiempo, desde Nerón hasta Diocleciano, a pesar de las épocas de paz, como la *época de las persecuciones,* que se extendió a través de tres siglos. Las sangrientas persecuciones eran solamente cortas manifestaciones agudas de la duradera oposición en que generalmente se encontraban los cristianos para con la religión nacional de Roma y, consiguientemente, con el poder del Estado, así como para con el mundo pagano que los rodeaba. La costumbre de nombrarlas según los emperadores, bajo cuyo mandato tuvieron lugar, es muy antigua, pues fué empleada por Lactancio, su primer historiador, y por numerosos escritores de las llamadas actas de los mártires. Pero esta designación exterior,

puramente cronológica, tiene la grave desventaja de impedir el examen del íntimo desarrollo de la política romana de las persecuciones, que según otros principios se desarrolló en tres estadios.

2. Los comienzos de la persecución en la segunda mitad del siglo I

En la situación subhistórica de la más antigua cristiandad está el fundamento para que los inicios de la persecución permanezcan para nosotros en la oscuridad. Pero lo que conocemos sobre ello nos basta para negar la opinión según la cual ya en el siglo I fué publicada una ley imperial directamente contra los cristianos.

Un hallazgo interesante de la más temprana época parecía a primera vista ofrecer una prueba de que ya el emperador Claudio (41-54) dió ocasión para tomar posiciones en la cuestión de los cristianos. En la carta hecha pública por primera vez en 1924, que, él escribió al principio de su gobierno a los habitantes de Alejandría en conexión con la exhortación a la paz interna entre parte del pueblo judío y griego, prohibe a los judíos de Alejandría recurrir a sus paisanos de Siria o Egipto; si no obedecían, él los perseguiría de todas formas como a gente que estimulaba una *especie de enfermedad contagiosa* de todo el mundo. En esta manifestación del emperador han encontrado muchos investigadores la más antigua alusión indirecta a la propaganda cristiana, y con ello a la primera amenaza de persecución contra los cristianos, al interpretar la predicación del Evangelio como la enfermedad contagiosa de todo el mundo tan temida por el emperador y al ver en los judíos que iban a Alejandría a propagandistas del cristianismo. Aunque por el historiador eclesiástico sería bien recibida una tan temprana manifestación del emperador sobre la propaganda cristiana y sobre la voluntad del poder estatal romano en contenerla, sin embargo, una crítica imparcial de este lugar es suficiente para renunciar a este hallazgo. Pues además de que la expresión metafórica «enfermedad» puede ser valorada en sentido puramente político, es completamente inaceptable que toda la judería de Alejandría pensase en invitar a predicadores del Evangelio judío-cristianos. Era para ellos más viable recurrir a sus paisanos de Siria y Egipto para fortalecer su posición nacional-política en la ciudad.

Se sabía ya desde muy antiguo, tanto a través de los *Hechos de los Apóstoles* como de los historiadores romanos, que el empera-

dor Claudio ordenó la *expulsión de los judíos de Roma* hacia el año 49-50. Como fundamento para tomar esa medida propone Suetonio (hacia el año 120) los disturbios que fueron originados en Roma por los judíos por instigación de un cierto Cresto. La mayoría de los investigadores interpreta este nombre en el sentido de Cristo y, consiguientemente, refiere los tumultos a la oposición que surgió en la judería de Roma con ocasión de la predicación del Evangelio en ella. El decreto imperial, sin embargo, era puramente de sentido político y no tenía nada que ver con la diversa posición tomada por los judíos a favor o en contra de Cristo, pues este decreto comprendía a todos los judíos. Aquila y Priscila, de los cuales nos hablan los *Hechos de los Apóstoles* (18, 2; 18, 26), no fueron propiamente comprendidos por esta medida del emperador como judío-cristianos, sino simplemente en cuanto pertenecientes al pueblo judío. Según el historiador Cassius Dio (después del 229), por lo demás, la expulsión no pudo ser realizada completamente a causa del gran número de judíos existente en Roma, y fué cambiada en la prohibición de asambleas judías al aire libre.

El *primer perseguidor* de los cristianos entre los emperadores romanos no fué Claudio, sino su sucesor Nerón (54-68). Como tal es contado con toda seguridad tanto por parte cristiana como pagana. Asimismo, es seguro que Pedro y Pablo fueron las primeras víctimas de esta primera persecución (v. 1.ª p., cap. II, 3). Para el hecho de que no solamente los apóstoles, sino también muchos cristianos romanos, fueron mártires bajo el imperio de Nerón, tenemos un informador contemporáneo en Clemente Romano, quien, en su carta a los corintios, de la que hablamos en la 1.ª p., cap. II, 3, nos refiere también de mujeres cristianas que, bajo la tolerancia de indeciblemente graves y molestas penas, recorrieron con paso firme el camino de su fe y consiguieron un noble premio, a pesar de la debilidad de su cuerpo.

Toda la crueldad que puso bien patente el inhumano tirano es contenida en una narración *de la parte pagana,* la única de esta clase en toda la época de las persecuciones, que tenemos que agradecer al historiador Tácito († hacia el año 120). Según esta narración, la persecución fué ocasionada por el terrible incendio de Roma del 18 de julio del año 64, que de las catorce partes de la ciudad destruyó completamente tres y siete parcialmente. Como la sospecha de la causa del incendio se dirigía contra el mismo Nerón, éste, para poner fin a las murmuraciones, hizo culpables a los cristianos, «según llamaba el vulgo a estos hombres odiados a

causa de sus crímenes». Tácito interpreta rectamente este nombre haciéndolo derivar de Cristo, quien, bajo el emperador Tiberio, siendo procurador de Judea Poncio Pilato, fué condenado a muerte. En esta afirmación de gentes que en primer lugar eran comprendidos y reconocidos como la causa del incendio de la ciudad se contenía una «gran cantidad» de cristianos. Mas éstos, según hace notar Tácito, fueron convictos no tanto de la causa del incendio cuanto de «odio contra el género humano» y castigados con tormentos refinadamente crueles, que el mismo Tácito describe detalladamente. Por tanto, aunque en esta ocasión los motivos religiosos no eran los principales, en definitiva se llevó a cabo una auténtica persecución de los cristianos, no solamente a causa del imputado incendio de la ciudad. Pues el odio del género humano, que Tácito pone como la causa definitiva de la condenación, no es otra cosa que la posición hostil de los cristianos en contra de la religión estatal romana y contra toda manifestación vital de la cultura y el Estado de Roma que se ha colocado como el fundamento jurídico de la persecución de los cristianos (v. 2.ª p., cap. I, 1).

¿Se ha contentado Nerón con este cruel proceder contra los cristianos de Roma o promulgó *una ley imperial universal* contra toda la cristiandad? Por la *afirmativa* están algunos investigadores, quienes se apoyan en algunos famosos apologetas de África y en Tertuliano († después del año 220), quien nos habla de la proscripción del nombre de cristiano por Nerón, que es designada como la única ordenación de Nerón que no fué anulada nunca.

Las expresiones de Tertuliano, sin embargo, en que esta sentencia se apoya, es decir, *damnatio* e *institutum*, son ambiguas y solamente podrían ser tomadas en el sentido de decreto de una ley formal, con seguridad, si la existencia de este decreto fuese testimoniado independientemente de él, sobre todo teniendo en cuenta que su vida se desarrolló ciento quince años después del imperio de Nerón. La escueta noticia del historiador romano Suetonio contenida en la biografía compuesta por este autor hacia el año 120 de que los cristianos, una secta de hombres que se daban a una nueva malvada superstición, fueron tratados cruelmente y castigados con la muerte, no puede ser valorada como tal decreto, pues esta noticia sólo nos habla de un estado de hecho y se relaciona solamente con el cruel trato que recibieron los cristianos con ocasión del incendio de Roma. Por tanto, nos hallamos dirigidos, para la respuesta a la cuestión propuesta, a *fundamentos internos*. Éstos nos conducen definitivamente a la *negativa*. Ante los ojos de Nerón y

sus consejeros, los cristianos no tenían una importancia suficiente como para dar ocasión al supremo poder del Estado de poner en movimiento todo el aparato de la legislación romana contra ellos. Sin embargo, si se hubiese dado una ley general contra los cristianos, las autoridades provinciales debieran haber considerado como obligación suya perseguirlos. Su cumplimiento debiera haber conducido al exterminio total del cristianismo, que entonces todavía se encontraba en los comienzos de su desarrollo. Ahora bien: el cristianismo no cesó jamás de existir en Roma, y no se da ninguna prueba para concluir que la persecución de Nerón se extendiese más allá de los confines de Roma, pues las actas de los mártires, que dicen que cierto número de grupos de personas sufrieron el martirio en algunas ciudades de Italia y Francia bajo el imperio de Nerón son de un valor histórico nulo. Por fin, es directamente excluída una ley general contra los cristianos en la época inmediata, según se expone en seguida.

La persecución de Nerón tuvo otro efecto: ella significó la moral *proscripción del nombre cristiano,* que, mediante la inclusión del cristianismo de Roma en la cuestión del origen del incendio ante la consideración pública, fué marcado con el sello de ejemplo digno de abominación y de abyección y maldad. Esta proscripción hirió más sensiblemente e hizo más daño a la cristiandad que las medidas jurídicas que más tarde fueron tomadas contra ella.

Después de esta persecución de los cristianos pasaron treinta años, hasta que siguió una segunda en los últimos años del emperador Domiciano (81-96). Dos fuentes contemporáneas cristianas contienen notables alusiones indirectas sobre ello: La carta de Clemente Romano (v. 1.ª p., cap. II, 3) y el *Apocalipsis* de Juan. Las alusiones de este último son importantes, porque dejan concluir los fundamentos jurídicos de la persecución. En la carta a la iglesia de Pérgamo dice: «Yo sé dónde habitas, donde está el trono de Satanás. Tú te apoyas fuertemente en mi nombre y no has negado mi fe en los días de Antipas, mi acreditado testigo, que fué matado entre vosotros, donde Satanás tiene su morada» (2, 13). En otros lugares habla el vidente de aquellos que han despreciado la vida hasta la muerte (12, 11), que fueron decapitados por dar testimonio de Cristo y la palabra de Dios, y no han adorado a la bestia. Las expresiones metafóricas del autor del *Apocalipsis* son comprensibles si se tiene en cuenta que Pérgamo era la capital del culto al emperador en Asia Menor y que allí fué erigido el primer templo de Roma y Augusto y que era festejada cada año la prin-

cipal fiesta de este culto. Ahora bien: como Suetonio en la biografía de Domiciano hace resaltar que este emperador permitió ser venerado como divinidad durante su vida, es lícito concluir que los cristianos fueron condenados de crimen de lesa majestad en las provincias orientales so pretexto de la *lex julia malestatis,* por negarse a ejercitar el culto al emperador.

A través de Cassius Dio nos enteramos por dos veces de *los procesos de los cristianos,* de entre los cuales el primero demuestra que el cristianismo, que ya en tiempo del apóstol Pablo había penetrado en el palacio del emperador, a finales del siglo I tenía ya algunos partidarios en la familia imperial. Hacia el año 95 nos cuenta éste que Domiciano dió permiso para ejecutar junto con muchos otros al cónsul Flavio Clemente, aunque era su primo y tenía como esposa a Flavia Domitila, quien pertenecía a su misma familia. Ambos fueron acusados de ateísmo. Este ateísmo no era otra cosa que la profesión cristiana, pues así se denominaba la primera de las acusaciones que contra los cristianos se lanzaban (véase 2.ª p., cap. I, 1). En efecto, para los contemporáneos paganos los cristianos debieron aparecer como negadores de la divinidad, porque se negaban a aceptar todas las formas en que se manifestaba la fe en los dioses en el imperio romano, y su culto peculiar no ofrecía ninguna semejanza con las ruidosas ceremonias del culto a las divinidades. Cassius Dio añade que semejantes acusaciones fueron hechas contra muchos otros que se habían apartado de las costumbres judías. También esta fórmula se refiere al cristianismo de los acusados; pues la externa posición ante la vida de los cristianos podría ser confundida por los que se hallaban fuera fácilmente con la más conocida de los judíos. No se puede tratar de los prosélitos de los judíos, pues jamás se acusó a los judíos y a los prosélitos de ateísmo. La manera de expresarse de Cassius Dio no permite dudar de que contra todos estos cristianos de Roma se entabló *un proceso criminal* en toda regla que condujo a su condenación. Él nos da también los castigos. Algunos fueron ejecutados, algunos sufrieron la confiscación de sus bienes, pero Flavia Domitila fué solamente desterrada a la isla Pandataria. El *segundo caso* se refiere a Acilius Glabrio, un descendiente de la vieja familia romana de los Acilii, que había sido cónsul el año 91. También éste fué ejecutado por ateísmo. Su pertenencia al cristianismo, que ya se podía concluir por el motivo de su condenación, fué confirmada gracias al descubrimiento de su tumba en *las catacumbas de Santa Priscila.* Suetonio hace mención asimismo de la ejecución de Fla-

vio Clemente y Acilius Glabrio, pero sin hacer constar claramente su pertenencia al cristianismo.

Eusebio de Casárea hace referencia a un tercer historiador pagano de nombre Bruttius, el cual quizá es anterior a Suetonio, al indicar que muchos cristianos padecieron el martirio bajo el imperio de Domiciano, y que Flavia Domitila, una sobrina de Flavio Clemente, fué desterrada a la isla Pontia (hoy Ponza, junto a Gaeta) a causa de su pertenencia al cristianismo. Por parte, pues, pagana se nombran dos nobles romanas de idéntico nombre, una más antigua por Cassius Dio, como esposa, y otra más joven por Bruttius, como sobrina de Flavio Clemente. No se está de acuerdo si este número doble es exacto o erróneo, como se cree por la mayoría de los autores hoy en día. El recuerdo de Domitila (la más joven) se ha conservado mejor en la Iglesia romana. Unas de las más notables catacumbas romanas llevan su nombre. Estas catacumbas se extienden sobre un terreno en el cual se encontraban las tumbas de la familia de los Flavios, y sus pinturas más antiguas se colocan en el siglo I. Según las actas posteriores de los mártires los dos tesoreros de Domitila, Nereus, Achileus, fueron sepultados junto a ella en este lugar. De hecho las excavaciones nos han ofrecido trozos de la inscripción en que el Papa Dámaso los colocó, así como también un fragmento de una columna del altar del siglo IV-V, en que se ha conservado una parte del relieve que muestra un mártir decapitado con restos de la inscripción: Achileus.

Los más antiguos escritores cristianos guardan silencio sobre los mártires de Roma y hacen mención rara vez de la persecución de Domiciano. La única noticia concreta procede de Hegesipo, de cuyas *Memoriae* Eusebio ha sacado los episodios de los llamados «davides» de su historia de la Iglesia (v. 1.ª p., cap. II, 3). El obispo Melitón de Sardes nombra a Domiciano y Nerón en una apología dirigida a Marco Aurelio hacia el año 170 como a los únicos emperadores que se habían esforzado por desacreditar la religión cristiana. Tertuliano llama a Domiciano «una parte de la crueldad de Nerón» y hace resaltar la brevedad de su persecución. Eusebio por sí propio nos habla solamente del exilio del apóstol Juan en la isla de Patmos (v. 1.ª p., cap. III, 1). Lactancio narra brevemente que Domiciano, después de larga represión de sus maldades, se dirigió contra el Señor y por eso recibió su merecido al ser asesinado en su palacio y borrado de la memoria de los hombres.

Domiciano, en efecto, fué sacrificado el 18 de septiembre del

año 96, cuando contaba cuarenta y cinco años de edad, en una conjuración en la que tomó parte su propia esposa. Esta muerte prematura puso a la persecución un fin repentino, pues sabemos por Cassius Dio que el emperador Nerón (96-98), su sucesor, perdonó a los exiliados por aquél y no permitió más las acusaciones por ateísmo y la manera de vivir de los judíos. De todo lo que nosotros sabemos acerca de la persecución de Domiciano es evidente que él apoyó su proceder jurídico contra los cristianos en *lex julia maiestatis.* Este recurso a una antigua ley criminal general es incomprensible si ya bajo Nerón hubiese sido acuñada una ley especial del Imperio en contra de los cristianos.

3. Epoca primera:

La persecución de los cristianos como personas privadas en el siglo II

Bajo el emperador Trajano (98-117)

Un procedimiento judicial completamente nuevo fué ordenado por medio del *rescripto* del emperador Trajano a Plinio *el Joven,* quien el año 111-112 o un año más tarde gobernaba como legado imperial la provincia de Bitinia, en el Asia Menor. Este *rescripto* se conserva en su original debido a que éste lo recogió en su correspondencia con el emperador junto con sus *escritos a Trajano,* a que él dió ocasión y que constituye una de las principales fuentes para el conocimiento del cristianismo primitivo.

Lo primero que conocemos por este documento es la *extraordinaria difusión* del cristianismo ya en el primer decenio del siglo II. No sólo en las ciudades, sino también en las comarcas y aldeas existían numerosos partidarios de toda edad, condición y de ambos sexos, cuando Plinio tomó posesión de su cargo. Por mandato del emperador prohibió él las llamadas «heterias», es decir, reuniones que no eran reconocidas por el Estado, lo que trajo como consecuencia que muchos no tuviesen participación en las asambleas de los cristianos. Pero siguieron otras prohibiciones, pues Plinio se vió obligado a ocuparse más inmediatamente de ellos porque llegaron a él denuncias judiciales. Hasta ahora jamás había tomado parte en procesos de cristianos y, por tanto, no sabía

ni qué se pretendía indagar acerca de los acusados cristianos, ni qué debía ser castigado entre ellos. Pero como tenía que actuar, siguió por de pronto el *método* que él mismo describe exactamente: «Yo les preguntaba si eran cristianos. Si ellos lo reconocían, les volvía a preguntar hasta tres veces lo mismo; seguidamente les amenazaba con la muerte, y si ellos persistían, permitía que fuesen ejecutados. Pues ya no dudaba de que, fuera lo que fuera lo que ellos profesaban, en todo caso su terquedad y obstinación inflexibles eran dignos de ser castigados. Existían, sin embargo, algunos entre ellos de tal incomprensible actitud, a los cuales, por ser ciudadanos romanos, solamente les hacía anotar para que fuesen conducidos a Roma.» Pronto se multiplicaron los casos en que, a consecuencia de las acciones judiciales, se propagasen habitualmente los crímenes, no ciertamente fundándose en la base tomada por Plinio, sino porque el éxito de las acusaciones inducía a la gente que buscaba vengarse a falsas denuncias. Esto demuestra el caso mencionado por Plinio de un acta de acusación anónima que contiene numerosos nombres. Cuando él llamó al interrogatorio a estas personas no negaron ser o haber sido cristianos, y como, siguiendo el ejemplo de Plinio, invocaron a los dioses y veneraron la estatua del emperador que había sido colocada entre la de los dioses con esta finalidad y ofrecieron sacrificios de incienso y de vino, juzgó él necesario ponerlos en libertad, pues éstas eran acciones que no podían ser realizadas por verdaderos cristianos. Otros que se encontraron en listas anónimas se confesaban al principio cristianos, pero en seguida negaban serlo; decían que ellos ciertamente lo habían sido anteriormente, pero que habían apostatado, unos desde hacía algunos años, otros, desde hacía veinte. También éstos veneraban todas las estatuas del emperador y las de los dioses o blasfemaban de Cristo. Pero todo lo que acerca de su vida anterior cristiana decían no era apropiado para ilustrar a Plinio acerca de los «crímenes» de los cristianos. Él consideró necesario, por tanto, interrogar a dos diaconisas que le enterasen sobre el verdadero contenido del asunto mientras eran terriblemente atormentadas. Pero como de ellas sólo arrancaba cosas que consideró como enormes y corrientes supersticiones, interrumpió el proceso judicial y se dirigió al emperador para instruirse y llevar las cosas por el recto camino.

Él hizo una serie de *preguntas* que son de un valor extraordinario para nosotros, a saber: si había que observar alguna diferencia de edad en los procesos de cristianos, o si había que tratar

de la misma manera a la tierna juventud y a la vigorosa edad madura; si era conveniente perdonar a los arrepentidos o si, por el contrario, la apostasía no debía ser considerada como ventaja para aquel que generalmente había sido cristiano. La pregunta más interesante propuesta es la siguiente: si debía ser castigado el nombre sólo de cristiano, aunque no existiese otro crimen, o si había de ser castigado el nombre juntamente con el crimen. La conclusión del escrito que coloca en una forma simpática el sentido de justicia de Plinio se deduce del esfuerzo por apaciguar el ánimo del emperador en su relación para con los cristianos. A consecuencia de la amplia extensión «de esta contagiosa superstición» muchas personas se hallaban en peligro y muchas más se habían de hallar en el mismo peligro. Pero él creía poder conducirla a la suspensión y llevarla al buen camino. Al menos tiene por suficiente el hecho de que las visitas de los templos, hasta ahora desiertos, de nuevo comienzan a aumentarse, y las sagradas festividades, que por mucho tiempo habíanse interrumpido, eran reanudadas; también los alimentos de los sacrificios, para los cuales hasta ahora solamente se encontraban raros compradores, eran arrendados de nuevo. Basado en estos hechos permitíase sospechar cuán grande cantidad de hombres podrían enmendarse si se daba ocasión al arrepentimiento.

La *respuesta* del emperador es tan expresiva que merece la pena ser aducida textualmente: «En la indagación judicial contra aquellos que se te proponen como cristianos, tú, mi segundo, has cumplido un proceder recto, pues no puede ser tomada una actitud general que diese una norma fija. No se debe ir en busca de los cristianos. Si son denunciados y convictos, hay que castigarlos con esta restricción de que el que niegue ser cristiano y lo demuestre con hechos, es decir, venerando nuestros dioses, a pesar de ser sospechoso en lo que se refiere a su pasado, debe ser perdonado debido a su arrepentimiento. La presentación de escritos de denuncia anónimos no debe ser tenida en cuenta en ningún proceso, pues ello sería dar un mal ejemplo; esto no se permite en nuestra época.»

En esta *respuesta* se contienen dos cosas de gran importancia. La *primera* es la posición tomada por el emperador, de que el ser cristiano como tal es bastante para la denuncia y para el castigo, con lo cual se contesta a la cuestión propuesta por Plinio. Esta valoración del cristianismo no era tan evidente para Trajano, que no la expone directamente, sino que la presupone como un prin-

cipio jurídico ya existente. La *segunda* es su detallada afirmación de que en la cuestión de los cristianos no podía darse una norma fija. Esto constituye una nueva prueba en contra de la posición de aquellos que dicen que Nerón dió una ley especial en contra de los cristianos. Ahora bien: si se considera más de cerca el procedimiento judicial de Trajano anteriormente descrito, aparecerá claro que él puso el ámbito del procedimiento criminal sobre las bases de la ley penal romana, que había estado en uso durante la persecución de Domiciano, pues la posición según la cual el acusado es puesto en libertad por la mera negación del crimen imputado se halla en clara oposición no sólo con el romano, sino también con cualquier otro derecho penal. Th. Mommsen (v. 2.ª p., cap. I, 1) consecuentemente ha concluído con razón que Trajano ha subordinado a los cristianos al llamado poder coercitivo, es decir, el derecho de mando y castigo autoritativo, gracias al cual las autoridades provinciales, a quienes competen junto con el cuidado de la justicia y la administración, estaban autorizadas para exhortar a los ciudadanos romanos el cumplimiento de sus deberes religiosos y a su perseverancia en la religión nacional, y esto parece extenderse también a los no cristianos en el caso de confesar el cristianismo. Verdad es que el proceder del derecho coercitivo debía justificar su correspondiente intervención, para lo cual hacía falta lo hiciese con la norma de un proceso de investigación, pero ni estaba ligado a una forma determinada de proceso ni a castigos definidos, sino que disponía de amplio campo de libertad.

Según esto, el precepto de Trajano sustituyó el procedimiento jurídico criminal contra los cristianos por una *policía estatal*. Con esto habrá de darse ocasión de que Plinio informe sobre el gran número de cristianos existentes en Bitinia, y a que afirme que él, a pesar del empleo de torturas, no haya podido comprobar ningún crimen.

Con esto se aclara también por qué él no hacía distinción alguna entre los cristianos que eran ciudadanos romanos y los que no poseían tal ciudadanía, aunque había escrito que había permitido anotar a los cristianos que la poseían para que fuesen llevados a Roma. Esta diferencia tenía sólo sentido en el proceso criminal. En lo referente a no castigar a los cristianos arrepentidos, Trajano actuó en contra del deseo manifestado al fin de su escrito a Plinio en la esperanza de que muchos acusados se servirían de este medio fácil para librarse de mayores castigos y de esta forma poder ser conducidos al culto del Estado. Más elevada moral supone la pro-

hibición de hacer uso de las denuncias escritas por anónimos, lo que significaba una poderosa represión del odio de las masas populares paganas contra los cristianos (v. 2.ª p., cap. I, 1).

Así como nos son conocidos detalladamente los fundamentos jurídicos de la persecución de Trajano, desconocemos totalmente o es más incierto nuestro conocimiento acerca del *desarrollo de la misma.* De los cristianos que en Bitinia, según escribe Plinio a Trajano, fueron ejecutados o transportados a Roma, no se habla en ninguna fuente cristiana. No conocemos tampoco cómo prosiguió Trajano el proceso interrumpido después que hubo recibido el rescripto del emperador. De una persecución en *Macedonia* somos enterados a través de una carta contemporánea de Policarpo, obispo de Esmirna, dirigida a la iglesia por Filippos. Esta carta hace alusión en un lugar a unos mártires (c. 9) y a otros a quienes exige que rueguen por sus perseguidores (c. 12). Eusebio hace notar que, gracias al rescripto de Trajano, la persecución fué en cierto modo reprimida, pero para los enemigos de los cristianos permaneció todavía un amplio campo de libertad. Posteriormente a él tuvieron lugar persecuciones locales, provocadas por las masas populares o por las autoridades provinciales romanas, en las cuales sufrieron el martirio muchos cristianos. Sin embargo, él no nombra sino a Simón de Jerusalén (v. 1.ª p., cap. I, 2) y al famoso obispo Ignacio de Antioquía, que debió ser ciudadano romano porque fué conducido por el gobernador de Siria a Roma para ser juzgado. A esta circunstancia tenemos que agradecer también un conocimiento más concreto de este hombre, que pertenecía a los jefes más caracterizados de la Iglesia primitiva. En el viaje de Antioquía a Roma escribe él siete cartas, cuya autenticidad actualmente no se pone en duda. Seis de ellas están dirigidas a las comunidades de Asia Menor y al obispo de Esmirna, Policarpo. La séptima es un singular, cordial e insistente ruego a los romanos para que no interviniesen de forma que fuese privado del martirio. La narración sobre su martirio, que debió ser escrita por testigos oculares, existió antes de las más antiguas actas de los mártires y fué colocada por Maurino Th. Ruinart al principio de su colección. Hoy día es tenida por apócrifa generalmente. Sin tener en cuenta su diversidad interior, todas las circunstancias hablan en pro de su inautenticidad, de tal forma que Eusebio no la conoció, pues se remite a Ireneo como a informador del martirio de Ignacio. De menos valor aún son las demás actas de los mártires que cantan a los héroes de la época de Trajano. Por lo demás se trata sólo de unas doce personas o

grupos de personas que se distribuyen, juntamente con Roma, diversas provincias del Imperio.

Bajo el imperio de Adriano (117-138).

El sucesor de Trajano tomó con respecto a los cristianos una posición completamente distinta. Testimonio de esto es el *rescripto* que dirigió, hacia el año 125, al procónsul del Asia proconsular Minucio Fundano, como respuesta de su antecesor, Serennius Gratianus, acerca de la cuestión de los cristianos. En este documento, que por desgracia se ha perdido, Gratianus, según las noticias de Eusebio, había advertido acerca de la injusticia al permitir que se diese sentencia contra los cristianos solamente ante los gritos de la plebe y sin un interrogatorio judicial y sin comprobar el delito. El rescripto se ha conservado porque Justino el mártir lo recogió en un texto latino en su *Apología* (1, 68), de donde Eusebio lo tradujo al griego y lo incluyó en su *Historia eclesiástica.* Contiene cuatro *prescripciones:* 1) la condenación de los cristianos debe seguirse exclusivamente en el curso de un proceso criminal reglamentario; 2) ésta sólo está permitida si se ha probado que los cristianos acusados han ido en contra de las leyes romanas; 3) los castigos impuestos deben ser proporcionados a la calidad de su delito; 4) toda falsa acusación debe ser castigada severamente.

Este rescripto colocó a los cristianos bajo *la ley general,* que era equivalente a ignorar todo decreto judicial que castigase al cristiano por serlo. Su amabilidad para con los cristianos no es un fundamento suficiente para negar su autenticidad o para dudar de ella, pues su testimonio alcanza con Justino el mártir hasta cerca de la época de Adriano mismo. Tertuliano no lo ha conocido, pues él menciona a Adriano solamente como uno entre los emperadores que no dieron ningún vigor a las leyes contra los cristianos. Una confirmación de su autenticidad debe verse en el hecho de que en ninguna parte se dan noticias sobre mártires en el Asia proconsular de la época de Adriano. Para otras provincias y para la misma Roma, sin embargo, existen algunos en las descripciones de las actas de los mártires. Estas se refieren a una serie de grupos de personas, de las cuales la mayor parte puede ser localizada en Roma y sus alrededores próximos o en algunas ciudades de Italia, mientras las provincias orientales no aparecen. Pero ninguna de esas narraciones tiene las suficientes propiedades para poder afirmar que los mártires de que se trata sean con certeza del tiempo de Adria-

no. No obstante, al menos las que presentan a Adriano como perseguidor, es creíble que tuviesen lugar en un tiempo. Sin embargo, no hay que pasar por alto que su rescripto solamente tenía fuerza obligatoria para el procónsul de la provincia de Asia. La época siguiente, no obstante, comprueba que la ejecución de los cristianos no cesó de un golpe en todo el Imperio romano debido a este rescripto.

Bajo el imperio de Antonino Pío (138-161).

Eusebio (*H. E.*, 4, 13) nos ofrece el texto de un *edicto* que promulgó el emperador Antonino Pío para el territorio de Asia proconsular. La amabilidad para con los cristianos de este escrito, cuyos elogios de los cristianos en boca de un emperador romano del siglo II se consideran como algo rarísimo, va más allá de la del rescripto de Adriano a causa de algo muy considerable.

Significa el cese de la máxima jurídica del castigo de los cristianos por el mero hecho de serlo. Él presenta la denuncia de un cristiano bajo el castigo: «Si alguien molesta a alguno de ellos antes de ser conducido al tribunal, el acusado debe ser declarado libre aunque sea pública su profesión de cristiano, pero el demandante debe sufrir el castigo legislado»; así suena su conclusión. Este edicto por esto no puede ser totalmente auténtico, y un intento de separar de las añadiduras cristianas el núcleo auténtico, naufraga en la uniformidad del desarrollo del pensamiento. Su inautenticidad aparece clara por la contradicción en que se encuentra con otro decreto del mismo Antonino, el cual es sin duda auténtico. El obispo Melitón de Sardes recuerda al emperador Marco Aurelio, en la *Apología*, que le dirigió hacia el año 172; el rescripto de Adriano a Fundano y los escritos a través de los cuales su padre adoptivo Antonino Pío, bajo su propia regencia, prohibió a los habitantes de Larifa, Tesalónica, Atenas y toda Grecia efectuar novedades en las cosas referentes a los cristianos. Eusebio, que ha salvado estos lugares de la *Apología* de Melitón, perdida, identificaba estos escritos con el edicto no auténtico. Esto es un error evidente, pues éste prohibe en general el proceso de los cristianos. De la manifestación de Melitón no se puede inferir si Antonino Pío dió una regla jurídica de la cual no podía apartarse. No nos equivocamos si aceptamos que éste se apoyaba en *el rescripto de Trajano*. A esto se refiere la narración que Justino el mártir coloca al principio de su *Apología*, dirigida a Antonino Pío, sobre un proceso cristia-

no. Él trata de un matrimonio que vivía en un desliz grave moralmente. Entonces se convirtió la esposa al cristianismo y renunció a su vida pasada. Mediante esto se atrajo sobre sí el odio de su esposo, quien la acusó de ser cristiana después de la separación. Justino dice de ella solamente aún que obtuvo un plazo para ordenar sus recursos pecuniarios, y habla de un tal Tolomeo, que era conocido como maestro cristiano de la esposa. Él fué encarcelado por un guardia del municipio, conducido ante el prefecto de la ciudad por causa de su constancia en la profesión cristiana. Este procedimiento corresponde a dos prescripciones del rescripto de Trajano, a saber: que se necesitaba una acusación para demandar a juicio jurídicamente a un cristiano, y que había de castigarse al cristiano que se obstinaba en serlo. En esta dirección se halla un caso narrado por Tertuliano: un romano noble empleado, de nombre Pudens, había puesto en libertad a un cristiano que se le había entregado, basándose en que él no podía tomarle declaración por falta de algún demandante y bajo el recurso a un «mandatario», una instrucción que se basaba claramente en el rescripto de Trajano.

Sobre esta persecución poseemos pocas noticias. La más famosa víctima fué aquel discípulo del apóstol Juan (v. 1.ª p., cap. III, 1) que hizo penetrar en el siglo II el obispo de Esmirna, *Policarpo,* y cuyo martirio es narrado con todo detalle en los escritos de la Iglesia de Esmirna a la comunidad de Filomelio, en la gran Frigia. Este documento, del año 156, es la más antigua narración sobre el martirio de una persona singular y es colocado a causa de su contenido con frecuencia a la cabeza de las llamadas actas de los mártires; pero tenida en cuenta su forma literaria, no pertenece a las actas, sino a la antigua forma epistolar primitiva. Con ello adquirimos un retrato importante de la noble personalidad del obispo de Esmirna, quien, siguiendo las palabras del Señor, se había librado de la persecución huyendo. La *causa* principal de la persecución en el siglo II aparece aquí claramente, pues las masas populares exigían la búsqueda de Policarpo mediante soldados romanos. Él fué conducido al teatro de Esmirna y condenado a morir abrasado. Al mismo tiempo se hace mención en el escrito de once mártires que antes de Policarpo habían conseguido la victoria. Tampoco se silencia el hecho doloroso de la derrota de un cristiano por nombre Quinto, quien, despreciando las palabras del Señor, se presentó libre ante el tribunal, condujo a otros a hacer otro tanto, convirtiéndose en renegados. Testimonia, por fin, la veneración de que fue-

ron objeto desde un principio, por parte de los demás cristianos, aquellos héroes de la fe, de forma que la comunidad festejaba el aniversario de la gloriosa muerte de su obispo.

Para las *mismas actas de los mártires* vale decir lo mismo que para los documentos mencionados. Ninguno de estos documentos posee un verdadero valor de fuentes, ni siquiera la más conocida de ellas, la pasión de Santa Felicitas, en Roma, con sus siete hijos, que se ha atribuído a un acta anterior. Además surge la cuestión de si ellas se relacionan con la época de Antonino Pío, pues nombran solamente un emperador, Antonio. Pero este nombre fué llevado no sólo por Antonino Pío, sino también por sus dos sucesores, prescindiendo de los emperadores posteriores Caracalla y Heliogábalo. Fuera de la literatura martirial, es testimoniado el martirio del obispo romano Telesforo solamente por Ireneo. Eusebio lo coloca en el primer año de Antonino Pío.

Bajo el imperio de Marco Aurelio (161-180).

Como al emperador Antonino Pío, así también a su hijo adoptivo y sucesor Marco Aurelio, el emperador filósofo, fué atribuído muy pronto un *edicto amable para con los cristianos,* que habría promulgado después del llamado prodigio de la lluvia, ocurrido en la guerra contra los Quaden, en el 174, como agradecimiento por haber sido liberado el ejército romano debido a la oración de los cristianos. Su inautenticidad es reconocida por todos. Tiene muchas semejanzas con el edicto no auténtico de Antonino Pío, cuyas prescripciones se repiten aquí en una forma más acusada. Se encuentra en clara contradicción con la afirmación de Marco Aurelio en sus *Soliloquios,* de que él debía agradecer la salvación del ejército a su propia oración, y con el desprecio por los mártires cristianos, que manifiesta allí mismo.

Por el contrario, es auténtico *su rescripto* del año 176-177, que infligía severos castigos contra los propagadores de nuevas sectas y cultos desconocidos: la deportación para los pertenecientes a las clases altas y la decapitación para los plebeyos. No se nombra al cristianismo y la argumentación estoica de que él quería con ello ir en contra de la excitación popular ocasionada por estas sectas o religiones, es admitida generalmente. Por tanto, seguramente no fué dirigido solamente contra el cristianismo. En todo caso no tiene la significación que se le ha atribuído, como si mediante él Marco

Aurelio hubiese interrumpido la «praxis» que se remonta a Trajano. Esto lo prueba su proceder en un bien conocido caso particular.

Este caso particular es el famoso martirio de *los mártires de Viena y Lión,* en las Galias, hacia el año 177-178, sobre el cual somos informados por medio de la circular de las iglesias de las ciudades nombradas a las del Asia proconsular y de la provincia de Frigia, que tienen un paralelo perfecto en la mencionada carta de la Iglesia de Esmirna, y por tanto no pertenece tampoco propiamente a las actas de los mártires. Su texto no se ha conservado completo. Se encontraba en la colección perdida de los martirios primitivos de Eusebio, el cual, no obstante, recogió en su *Historia eclesiástica* inapreciables *excerpta* de ella, de forma que aún nos es permitido hacernos *una idea clara de los acontecimientos.*

La persecución comenzó con un asalto popular contra los cristianos en Lión. Durante la ausencia del gobernador y comandante de la 14 cohorte, los jefes de la ciudad arrestaron a algunos cristianos. Después de volver aquél comenzó el interrogatorio, del cual se le notificó que un respetable miembro de la comunidad, a pesar de su juventud, de nombre Vittius Epagattius, se esforzaba en probar que entre los cristianos no se daba nada que fuese ateísmo o criminalidad. Pero el gobernador se colocó en el punto de vista del *rescripto* de Trajano: ser cristiano era suficiente; por el mero hecho de confesarse cristiano era digno de castigo. Esto trajo como consecuencia que diez cristianos abjurasen de la fe. Pero el rescripto de Trajano fué violado al poco tiempo, pues los más destacados cristianos de Lión y de Viena fueron convocados a juicio, los mismos apóstoles fueron encarcelados. Por unas acusaciones de tales atentados contra la moral, de que se hablaba, se sucedió agravando la situación, porque esclavos de los cristianos se prestaban a ser testigos. Entonces comenzaron los tormentos, pero en vano. Ante el ejemplo de los cristianos, particularmente de Mauro, poco tiempo ha bautizado; de Atalo, nacido en Pérgamo; del diácono Sanktus, de Viena; de la jovencita esclava Blandina, de Biblios, que primero había negado la fe, pero que en los tormentos «en cierto modo despertó del sueño», es descrita en palabras impresionantes la invencible resistencia de los cristianos, que pusieron de manifiesto su heroísmo sin semejante en medio de terribles tormentos. Entre tanto el gobernador de la ciudad se había dirigido al emperador, porque él no tenía el derecho sobre la vida o la muerte en todos los acusados. Marco Aurelio decidió en su respuesta en el sentido del rescripto de Trajano: el cristiano que renegara

debía ser puesto en libertad, el obstinado debería ser sentenciado. Se vino, pues, al último acto de la escena. Ésta fué más sublime que la primera, pues los mismos renegados volvieron a su fe en la cárcel. En cortas pero enérgicas frases describe la circular el resultado. Las ejecuciones duraron varios días. El odio de los perseguidores no se acalló con la muerte de sus víctimas. El mismo dinero se mostró impotente. Los cadáveres fueron quemados todos sin excepción. La lista completa de los nombres de estos heroicos mártires se ha perdido, juntamente con la colección de los martirios. El *Martirologium Hierominianum,* Gregorio de Tours y otros han librado cuarenta y ocho nombres del olvido. Pero no es seguro si corresponden a ellos muchas personas.

Con esta circular, de la cual nos da una pálida idea lo antes dicho, no se puede comparar ninguna narración sobre otros mártires. Su número es sorprendentemente pequeño y solamente puede servir como prueba de que el emperador Antonio, que figura en numerosas actas de los mártires, en realidad es Marco Aurelio. Los latinos, que se distribuyen entre algunas ciudades de Francia, España e Italia, son despreciables. Por primera vez, sin embargo, la literatura martirial ofrece dos documentos griegos de carácter histórico: las actas de Justino mártir y sus compañeros, cuyo martirio se coloca en Roma hacia el año 165, y el grupo de mártires Karpus, Papylus y Agathonike, de Pérgamo. El Oriente está representado por dos mártires más, cuyo conocimiento nos ofrece Eusebio siguiendo buenas fuentes contemporáneas: el obispo de Thaseas de Eumenia, en Frigia; Sagaris de Laodicea, en Frigia, y Publius de Atenas. Gracias a una cita de una carta del obispo de Corinto Dionisio en Eusebio nos enteramos de que los cristianos eran condenados entonces a trabajos forzados en las minas del Estado. Eusebio cita un lugar en la *Apología* del obispo Melitón de Sardes, en cuya acusación se concluye que eran violentamente acosados los cristianos en Asia Menor mediante nuevas prescripciones: «Los desvergonzados delatores y los amantes de lo ajeno roban y saquean apoyados en los decretos, a los inocentes de noche y de día» (426). Con estos decretos no se piensa en los rescriptos del emperador, sino, como se deja concluir del conjunto, en medidas tomadas por las autoridades provinciales con que salían al encuentro por su propia cuenta del odio de las masas populares contra los cristianos.

Todas estas noticias particulares, así como la circunstancia de que las cinco apologías de Taciano, Milcíades, Atenágoras, Meli-

tón de Sardes y Apolinar de Hierópolis fueron dirigidas a Marco Aurelio, demuestran que la persecución bajo su mandato se agravó, de lo que fué motivo el constante crecimiento del número de los cristianos, en unión de la acusación testimoniada por los apologistas de que ellos eran la causa de la decadencia del Imperio romano, que declinaba de modo amenazador debido a la creciente inseguridad de las fronteras en el Oriente y en el Occidente, el desvanecimiento de su vigor interno y numerosas calamidades locales.

Bajo el imperio de Cómmodo (180-192).

Opuestamente a sus antecesores, el hijo degenerado de Marco Aurelio tomó posiciones públicas en la cuestión de los cristianos. El hecho de que en su mismo palacio se encontraban cristianos en numerosos empleos, deja concluir que él en su vida privada sentía simpatía hacia los cristianos, no como si él tuviese íntima relación con el cristianismo, sino como consecuencia de la circunstancia de que su concubina y mujer, la plebeya *Marcia,* quien, según Cassius Dio, tenía absoluta autoridad sobre él, había sido ganada por un presbítero para la Iglesia romana y estaba en estrecha relación con la comunidad de Roma. Entre las muchas bondades de que, según el mismo testimonio, dió pruebas, conocemos la amnistía ordenada por Cómmodo en favor de los cristianos romanos que habían sido conducidos a trabajos forzados en las minas de Cerdeña. Se siguió de aquí un mejoramiento de la situación de los cristianos, que es testimoniada por los contemporáneos. Uno de ellos es el obispo Ireneo de Lión, quien hacia el año 185 escribe: «El mundo tiene paz gracias a los romanos y nosotros, los cristianos, nos movemos por las calles sin temor y viajamos hacia el mar y a donde nos viene en gana» (4, 30). El otro es el antimontanista Anónimo (véase 2.ª p., cap. II, 2), quien en el año 192-193 hacía notar que en los últimos catorce años no había habido ninguna guerra local ni general, así como que los mismos cristianos habían gozado de una paz duradera.

A pesar de todo, debido al rescripto de Trajano, se dieron procesos esporádicos contra los cristianos, tanto en Roma como en varias provincias. La hace poco mencionada condenación de cristianos romanos presupone tal proceso. De un segundo proceso contra el noble romano *Apolonio,* quien quizá era un miembro del Senado, y que debido a una acusación de uno de sus esclavos fué

conducido ante el prefecto pretoriano Perennis (180-185) y que llegó hasta el mismo Senado, poseemos una narración auténtica al menos en lo sustancial. El discurso de defensa de Apolonio, contenido en ella, pudo ser introducido en las apologías del siglo II.

Poco después de comenzar a gobernar Cómmodo tuvo lugar la nueva persecución en la provincia de *África*. Al comienzo de las actas de los mártires africanos se encuentran los llamados mártires de Sicilia, un grupo de seis personas, tres hombres y tres mujeres de la ciudad de Scili, no distante de Cartago. Tienen la fecha del 17 de julio de 180 y dan el nombre del procónsul juez Saturnino, a quien designa Tertuliano como el primero que atacó a los cristianos de África con la espada. Su principal valor consiste en haber notificado el interrogatorio de los acusados sobre bases de un protocolo oficial. Ellas comienzan inmediatamente con el interrogatorio y no nos dan ninguna explicación acerca de los acontecimientos anteriores. La prueba evidente de que el proceso judicial se apoyaba en el rescripto de Trajano está en la mención de otras seis personas que debían estar presentes en la condena de muerte. Con esto todo el grupo no era visitado por las autoridades romanas, sino que eran denunciados a ellas y una parte de ellos no habían sido ajusticiados. La persecución africana parece haber perdido pronto su dureza. Tertuliano considera como último perseguidor a Skápula, de forma que el procónsul Cancius Severus insinuó a los cristianos de la ciudad de Thysdrus lo que debían contestar para poder ser puestos en libertad y de forma que Vespronius Candidus, el legado de Numidia, remitió a un cristiano, que fué conducido a él, a sus conciudadanos para ser castigado como simple perturbador de la paz.

Lo que nosotros conocemos acerca de la persecución *en Asia proconsular* y *Capadocia* tenemos que agradecérselo también a Tertuliano. En el escrito dirigido al procónsul Skapula, nos habla también de la fuerte persecución cuyo causante fué el procónsul Arrius Antonino (184 ó 185), y nos cuenta que él condujo a su tribunal en cierta ocasión a todos los cristianos de una ciudad que no nombra. Esto le ocasionó una gran perplejidad, pues permitió que se fuesen algunos y a otros se dirigió en estos términos: «¡Oh miserables!, si queréis morir, tenéis a las manos cuerdas.» Como ocasión posterior para una cruel persecución en Capadocia, presenta Tertuliano el despecho del gobernador Claudio Lucio Herminiano por la conversión de su esposa al cristianismo. Él hace notar que consiguió hacer que apostatasen algunos cristianos.

El anónimo antimontanista, cuya sentencia sobre el estado de paz durante el gobierno de Cómmodo hace poco ha sido mencionada, habla a pesar de todo de los mártires de *Frigia,* tanto montanistas como católicos. Pero éstos no consideraban a aquéllos como suyos propios. Finalmente, el hecho de que también los cristianos de Frigia fueran perseguidos se halla garantizado por el obispo de Antioquía Teófilo. En la conclusión de su libro tercero, dirigido a Antolykus, que compuso durante el gobierno de Cómmodo, se queja de que los paganos (griegos) no sólo olvidaban la majestad del Dios eterno y único, sino también de que hubiesen perseguido a sus adoradores y aún los perseguían, y añade: «A aquellos que se esfuerzan por conseguir la virtud y se dedican a una conducta santa, en parte los han apedreado, en parte condenado a muerte, y los abruman hasta la muerte con crueles tormentos» (3, 30). Aunque es cierto que esta manifestación es tenida como general, no hay duda de que la ocasionaron personales experiencias.

Juicio de conjunto.

Si bien es cierto que nuestro conocimiento de cada una de las persecuciones de los cristianos durante el siglo II es defectuosa, aparece claro por él que nos hallamos en la primera época de la persecución, pues de este conocimiento se deduce que existe una persecución de los cristianos como personas particulares, no como cristiandad eclesiásticamente organizada. Estas persecuciones tuvieron este carácter porque el poder estatal romano se apoyó en las fundamentales prescripciones del rescripto de Trajano, dirigido a Plinio *el Joven,* que en definitiva había promulgado para personas particulares, no para organizaciones.

La debilidad interna y la inconsecuencia jurídica de este rescripto debió, sin embargo, conducir a un total fracaso. De hecho su éxito se redujo a cristianos particulares que por flaqueza espiritual y por temor a los tormentos corporales negaban su fe cristiana. Pero con estos renegados no se había ganado nada para el poder del Estado romano, como defensor de la religión del Imperio, y el cristianismo no había perdido nada. Nada había ganado aquél, porque con los hombres débiles jamás fué ganada una victoria. Nada perdieron éstos, porque la apostasía de una pequeña minoría fué compensada abundantemente por la heroicidad en la muerte de una gran parte de los cristianos acusados, debido a lo cual el valor de la fe de los cristianos no molestados fué fortaleci-

da y fueron conducidos muchos partidarios al cristianismo. El conocimiento se ha anexionado a un hombre que vivió al final de esta primera época y acuñó la fórmula que desde entonces, con un texto algo cambiado, ha sido repetida infinidad de veces: *Sanguis martirum semen cristianorum.* De la sangre de los mártires surgieron durante el siglo II siempre más y más creyentes.

4. Epoca segunda:

La persecución de la Iglesia, asistemática, en la primera mitad del siglo III

La novedad de Septimio Severo (193-211)

La persecución cristiana entró en una segunda etapa cuando las autoridades romanas se dieron cuenta de que las cada vez más numerosas comunidades cristianas formaban una unidad poderosa mediante una *organización eclesiástica universal.* La presentación de la Iglesia católica como una organización jurídica supranacional, que aparece visible desde fines del siglo II ante todo el mundo, constituye el fondo sobre el que surge un *decreto* del emperador Septimio Severo en el año 202, debido al cual la persecución de la Iglesia se extendió y aumentó. Este es el significado de este edicto, presentado en pocas palabras: «Él prohibió severamente hacerse judío con grandes castigos, y algo semejante ordenó con respecto a los cristianos.» Asimismo, breve es la noticia de Eusebio acerca de la persecución que el emperador levantó «contra los cristianos» (6, 1). Esta fórmula, sin embargo, aparece en él aquí por primera vez.

La prueba de que Septimio Severo prohibió tanto la actividad propagandística de los judíos como la de los cristianos, se apoya en la circunstancia de que ahora por primera vez se habla de catecúmenos como víctimas de la persecución; mas éstos no eran aún considerados como cristianos, sino que querían serlo. Eusebio, que se muestra muy bien enterado sobre la historia de la Iglesia de Alejandría, nos cuenta que Clemente, el jefe de la escuela de los catecúmenos de la ciudad, que en un principio no fué molestado, y todos los demás catequistas abandonaron Alejandría (202) en el año décimo del gobierno de Septimio Severo, a causa del peligro que les amenazaba, y que Orígenes, a la edad de dieciocho años, fué puesto al frente de la escuela por el obispo Demetrio cuando

Aquila era prefecto de Egipto. Mientras el mismo Orígenes escapó del peligro de muerte en que con frecuencia se encontró, sufrieron el martirio seis de sus discípulos, de los cuales dos eran aún catecúmenos, y un tercero que había recibido el bautismo hacía poco tiempo.

El martirio más famoso de cristianos se dió en el *África proconsular*. Dos jóvenes mujeres, Perpetua, de familia noble y de una formación selecta, y Felicitas, una esclava, fueron apresadas juntamente con tres catecúmenos, compañeros suyos, a principios de febrero del año 203, en Cartago, a los cuales se juntó un poco más tarde espontáneamente un catequista llamado Saturo, pero no pudieron recibir el bautismo antes de ser encerrados en la prisión. Un detallado relato sobre los sucesos que tuvieron lugar en la cárcel, entre los cuales hay que contar las visiones de Perpetua y Saturo, narradas por ellos mismos, y que ofrecen un interés especial, así como también sobre su noble muerte, fué escrita poco después en latín y griego. Se ha considerado esta narración como «una verdadera perla de las actas de los mártires». En realidad ella es la perla de toda la literatura martirial que se conserva y el documento más impresionante de toda la época de las persecuciones, cuya consideración más próxima se ofrece aquí por sí misma.

Septimio Severo, quien según Tertuliano mostró para con los cristianos en un tiempo sentimientos de amabilidad, no ha promulgado la prohibición de la entrada en el cristianismo en forma de una ley general, pues fuera de Alejandría y Cartago no se describen martirios de catecúmenos. Las demás noticias sobre la persecución bajo su mandato se refieren a personas que ya eran cristianas y muestran que los motivos fundamentales de la persecución eran aún los primitivos: el odio de las masas populares paganas y la hostilidad hacia los cristianos de parte de las autoridades provinciales romanas. Por lo que se refiere a África, poseemos en la persona de Tertuliano un testigo contemporáneo de cuyos datos se puede concluir fácilmente que el punto de vista personal del procónsul era decisivo. Donde más violenta fué la persecución fué en Egipto. Según Eusebio, bajo la prefectura de Leto (202) y Aquila muchos cristianos fueron transportados de Egipto y Tebas a Alejandría.

Donde más suave parece que fué la persecución fué en Occidente. Es seguro que el Papa Víctor (181-198) no fué mártir, aunque el *Liber pontificalis,* cuya parte más antigua es claramente dudosa, lo proponga como tal. La noticia de que el famoso obispo

de Lión Ireneo, cuya muerte coincide con la época del emperador Septimio Severo, murió como mártir, es demasiado posterior para que contrapese el silencio de las fuentes más antiguas; y las actas, aún posteriores, que describen su martirio, son aún menos fidedignas.

La época relativamente pacífica bajo el gobierno de los emperadores sirios (211-235)

Un cambio favorable para los cristianos vino lo más tarde después de la muerte de Septimio Severo (4 febrero 211). Con su hijo Marco Aurelio Antonino Caracalla (211-217), cuya madre, Julia Domna, era hija de Bassianus, sumo sacerdote del dios Sol de Emesa, en Siria, subió al trono imperial romano la dinastía llamada siria. Sus tres representantes no muestran ningún interés por la persecución de los cristianos, porque ellos no tenían relación alguna íntima con la religión del Estado romano. La circunstancia de que Caracalla no excluyese de la amnistía que ofreció poco después de la toma de posesión del trono a los condenados al exilio, ni de la concesión de la ciudadanía romana a todos los súbditos libres, mediante la constitución antoniana (212), es una prueba más que suficiente para concluir que él no estaba animado de sentimientos hostiles para con los cristianos. Pero esto no impidió al procónsul Skapula (211-212), así como a los legados de Numidia y a los gobernadores de Mauritania, buscar a los cristianos de la provincia de África con el fin de perseguirles con una severa persecución. Por el ya mencionado rescripto de Tertuliano a Skapula sabemos que ellos perecieron con la espada, mientras éste condenó a los cristianos también a morir abrasados y entregados a las fieras salvajes. Sin embargo, no consta con seguridad ninguna persecución fuera de África. Después del 8 de abril del año 217, en la campaña contra los persas, fué nombrado emperador el prefecto de la guardia, Macrinus (217-218). Sin embargo, pronto consiguió Julia Mesa, la hermana de la emperatriz Julia Domna, elevar al trono a su nieto Elagábal, el hijo de su hija Julia Semias. El joven emperador se hizo insoportable a causa de su extravagante culto de la piedra negra, símbolo del dios Sol de Emesa, que pretendía proponer como la suprema divinidad en el Imperio, por su desprecio de las instituciones romanas y por su depravación moral personal. En el cuarto año de su gobierno fué víctima, junto con su madre, de una conjuración de la guardia en Roma y

fué sustituído por su primo Severo Alejandro (222-235), el hijo de Julia Manea, la sobrina segunda de la emperatriz Julia Domna, no contando aún catorce años de edad. Él estuvo durante todo su gobierno bajo la tutela de su madre. Es cierto que esta religiosamente interesada mujer mostró para con los cristianos una positiva simpatía. Testimonio de esto son sus relaciones con los dos más grandes teólogos de su época, Orígenes de Alejandría e Hipólito de Roma. Y aún más todavía prueba esto la presencia de numerosos cristianos en la corte imperial. Sin embargo, que ella se hizo cristiana es una leyenda que aparece por primera vez en el siglo I. Su hijo condescendió con el sincretismo religioso de su familia, pero se puso en enemistad con su sobrino en el campo del culto romano. Su posterior biógrafo, Lampritius, afirma que ante las efigies ante las cuales él mismo ofrecía sacrificios en el palacio, se encontraban también las de Abraham y Cristo y que asimismo tenía la intención de edificar un templo en honor de Cristo y colocar a éste entre las divinidades. Estas y otras noticias de Lampritius fueron recibidas como dignas de crédito hasta la más temprana edad por los historiadores, tanto del Imperio romano como de la Iglesia primitiva; sin embargo, son negadas como fidedignas por investigadores más modernos, basados en sólidos fundamentos. La posición exacta del emperador para con los cristianos se transparenta en otro lugar de Lampritius: «Él soportó la existencia de los cristianos.»

Este soportar no significó ningún *cambio esencial* de la situación general de la cristiandad. El cristiano particular era, ahora como antes, puesto fuera de la ley y podía ser condenado a consecuencia de una acusación. Los martirios que son colocados en la época de Severo Alejandro no pueden ser propuestos por esto como no históricos. Las narraciones, sin embargo, que sobre ellos conocemos son reconocidas como sin valor. Por lo demás, el número de martirios es muy reducido. La mayor parte se refieren a mártires *romanos*, entre los cuales figuran dos Papas, Calixto (217-222) y Urbano (222-230). El primero es contado también en la lista de los mártires romanos en los llamados cronógrafos del año 354; el segundo, no. Urbano, sin embargo, es traído en íntima relación con una mártir popular romana, Santa Cecilia. Pero como con todo sus actas son de valor nulo, así como las de Urbano, otras fuentes faltan y su martirio no puede ser colocado con seguridad en la época de Severo Alejandro.

La persecución de Maximino el Tracio (235-238)

El asesinato de Severo Alejandro y de su madre en la campaña contra los germanos (18 al 19 de marzo del 235), en los alrededores de Mainz, significó la caída de la dinastía siria. Ello significaba al mismo tiempo el fin de la época relativamente pacífica. El oficial de la guardia Maximino, un tosco hijo de labriegos de Tracia, a quien nombró pronto como emperador el ejército, vino a ser el portador de una reacción política, en la cual fueron incluídos también los cristianos. Llevado del rencor por el hecho de que la corte de Severo Alejandro constaba en su mayor parte de cristianos, ordenó una persecución y mandó, según noticias de Eusebio, quitar de en medio a los dirigentes de la Iglesia, como responsables de la predicación de la doctrina evangélica. Su carácter de persecución de la Iglesia es declarado claramente con esto, pero parece que no fué llevada a cabo de una manera enérgica, pues las consecuencias de la orden del emperador se dejan percibir solamente en Roma. Aquí fueron infligidos los castigos capitales de la deportación a Cerdeña, tanto sobre el legítimo Papa Ponciano (230-235), como sobre el docto teólogo Hipólito, el primer antipapa. Los dos murieron en el destierro; sus cadáveres fueron llevados más tarde a Roma, donde fueron colocados uno en las catacumbas de San Calixto y otro en la vía Tiburtina. Antero, que sustituyó a Ponciano, murió poco tiempo después (236), pero no es designado como mártir. Sobre la persecución fuera de Roma conocemos muy pocas cosas. Los dos hombres de los que hace mención Orígenes por esta época, en su libro valioso titulado *Exhortación al martirio,* eran miembros del clero de Alejandría, el uno como diácono, el otro como presbítero; pero ellos escaparon del martirio, como el propio Orígenes. La persecución en Capadocia, de la que tenemos noticias por Orígenes y Firmiliano, obispo de Cesárea, capital de la provincia, fué ocasionada no por un edicto del emperador, sino a causa de un terremoto, que fué imputado a los cristianos por el pueblo pagano. En general, no se conocen actas de martirios con fecha de la época de Maximino.

Esta falta de noticias se explica, al menos en parte, por la brevedad del gobierno de Maximino. Él atrajo sobre sí, debido a su crueldad, el desagrado general, de tal modo que el Senado romano nombró un segundo emperador en la persona del general Pappianus, dándole el nombre de Máximo (238). Cuando el mis-

mo Maximino se dirigía en una campaña bélica en contra de él, fué asesinado por sus propios soldados. El mismo destino tuvo Pappianus, después de algunos meses, de parte de los pretorianos. Su sucesor fué el procónsul de África Antonio Gordiano I, al cual, a causa de su ancianidad, sustituyó su hijo homónimo Gordiano II. Como éste murió pronto en una batalla campal, su padre se suicidó (238). A continuación fué elegido como emperador su sobrino Gordiano III (238-244), a pesar de su minoría de edad. Estos tres emperadores no son considerados como perseguidores de los cristianos.

El comportamiento amistoso para con los cristianos de Felipe el Árabe (244-249)

Gordiano III fué asesinado en la campaña contra los persas por el prefecto de la guardia Felipe, un árabe de nacimiento, el cual fué su sucesor. Fué inclinado en relación con los cristianos tan amablemente, que podría pensarse que él *mismo era cristiano*. La indicación más antigua sobre esto procede de un contemporáneo del emperador. La manifestación de Dionisio, que fué obispo de Alejandría desde el año 247-248, en una carta escrita hacia el año 269, de que el emperador Valeriano haya sido por principio inclinado benigna y amablemente para con los cristianos, así como de aquellos de que se dice que habían sido cristianos, solamente se puede referir en su última parte a dos emperadores, Severo Alejandro y Felipe *el Árabe*. Que esta indicación no se refiere al primero se deduce de lo dicho en la 2.ª p., cap. I, 4; lo mismo puede decirse del segundo. Hay que notar que únicamente Dionisio presenta el pensamiento de éstos sin garantizar su exactitud. Eusebio precisa que Felipe dijo que él era cristiano. Él presenta además algún detalle que confirma su calidad de cristiano: Felipe, cuando quiso tomar parte una vez en la última vigilia de Pascua en la oración del pueblo, había accedido a la exigencia del obispo de confesar antes sus pecados y de colocarse entre los penitentes en su lugar sin oposición alguna. Sin embargo, él considera todo esto como habladurías y no dice nada ni de la ciudad ni del obispo bajo el cual sucedió esto. Desde la mitad del siglo IV se conocían ambas cosas. Antioquía como la ciudad y Babylas como el obispo. A finales del siglo IV fué considerado Felipe indiscutiblemente como emperador cristiano, y las actas posteriores del mártir Poncio, en Cimella (un lugar desaparecido en los

alrededores de la actual Niza, se apresuran a informar que este hijo del senador romano Marco convirtió a su amigo el emperador Felipe y al hijo de éste a la fe cristiana y que ambos fueron bautizados por el Papa Fabián.

Es seguro que Felipe y su esposa Severa estuvieron en relación con Orígenes, pues Eusebio hace notar que entre la colección de las cartas de Orígenes, que él había organizado, se encontraba una carta al emperador y a la emperatriz (3, 36). Si ésta se hubiese conservado quizá se podría concretar el fondo histórico de la leyenda. En definitiva, en contra de esta conversión está la confesión pública del emperador Felipe del culto estatal romano con ocasión de la conmemoración milenaria de Roma, que se celebró el 21 de abril del año 248, pues la hipótesis de que él era cristiano sólo como hombre privado contradice la actitud de los hombres antiguos con respecto a la religión, que no conocía tales compromisos.

La *inseguridad jurídica* en que siempre se encontraba aún la cristiandad es puesta de manifiesto mediante el hecho de que, a pesar de la positiva benevolencia del emperador, irrumpió una persecución sangrienta contra los cristianos de Alejandría. Acerca de ésta dan noticias algo inseguras actas de mártires; es atestiguada por un contemporáneo que podía estar bien informado, por el propio obispo de Alejandría, Dionisio. Según su carta al obispo Fabián de Antioquía, de la cual Eusebio ha conservado algunos *excepta,* ella fué ocasionada en los últimos años del gobierno de Felipe por un adivino que provocó a las muchedumbres del pueblo en contra de los cristianos, y que duró largo tiempo. Dionisio menciona una particularidad, de la cual por otra parte nada sabemos, a saber, la intimación a los cristianos para que no dijesen «palabras contra Dios», que él, naturalmente, no traduce. Como en otro lugar hace decir a los perseguidores lo siguiente: «El que no medita sobre las palabras blasfemas debe ser arrastrado y quemado», se deduce que eran invectivas dirigidas contra Cristo. Él hace notar también que, según noticias suyas, ningún cristiano alejandrino negó jamás a Cristo. Cuán exactamente se aseguró de esto, aparece por la añadidura: «Pues debería haber habido en sus manos algún apóstata» (6, 41).

Valoraciones de conjunto

Graves persecuciones locales, y más o menos tolerancias, se excluyen en la primera mitad del siglo III. La época segunda de

la persecución cristiana puede ser caracterizada, por tanto, teniendo en cuenta los edictos de Septimio Severo y de Maximino *el Tracio* principalmente *como la persecución asistemática de la Iglesia.* Esta falta de sistema era la consecuencia inmediata del cambio de política religiosa de los emperadores particulares y de las autoridades provinciales. Pero ella tenía aún una causa general, la decadencia del Imperio romano, que ya se había anunciado antes de la primera mitad del siglo III, que comenzó después de la muerte de Felipe *el Árabe,* tomó para el segundo estadio de la persecución cristiana el carácter de una transición hacia la paz religiosa en el Imperio romano. A la época de la persecución suavizada siguió más bien la más violenta y sangrienta. Para este estadio tercero permaneció la unidad interior prohibida, así como para el segundo, pues se dividió en dos épocas separadas entre sí mediante una larga época de paz.

5. Epoca tercera:

La persecución sistemática de los cristianos y de la Iglesia en la segunda mitad del siglo III

La persecución de Decio (249-251)

Con Decio, el descendiente de una familia romana de la clase plebeya, subió al trono imperial de Roma un hombre que se propuso como fin la restauración del ideal religioso del Estado romano, que la celebración del milenario de Roma, el año 248, había rodeado con un nuevo nimbo de gloria. Herido por su fulgor, sobreestimó su poder interno y comprendió las energías invencibles del cristianismo. Se apresuró, pues ya a finales del año 248, o a lo más tardar a principios de enero del año 250, promulgó un *edicto general* contra los cristianos que lo caracteriza como el primer perseguidor sistemático de los cristianos. El texto de este edicto no se ha conservado, pero su contenido esencial está asegurado por narraciones contemporáneas. Él deja ver con claridad la dificultad ante la cual el emperador y su consejo se vieron colocados cuando se decidieron a una acción general contra los cristianos. Como resultado de sus deliberaciones, este edicto exigía no sólo de los cristianos, sino de todos los habitantes del Im-

perio romano, el *reconocimiento de la religión estatal* mediante el ofrecimiento de un sacrificio a los dioses y la participación en los tiempos de banquetes sacrificales. Él no exigía, por tanto, la expresa renuncia al cristianismo. Este procedimiento indirecto explica el éxito de la persecución de Decio.

El cumplimiento de la exigencia de sacrificios, que podía consistir en el ofrecimiento de un poco de incienso o en el coste de una libación, equivalía para los cristianos netos a la negación de la fe cristiana, pero no para el promedio de cristianos después de las numerosas conversiones realizadas en la época relativamente pacífica anterior.

De hecho, el número de cristianos que en parte en la primera invitación, en parte después de la inicial oposición obedecieron al decreto de los sacrificios, fué muy grande. Nosotros estamos muy bien informados sobre el particular, sobre todo por lo que se refiere a Alejandría y a Cartago. En la conclusión de su narración sobre las persecuciones de los cristianos en el año 249 (v. 2.ª p., cap. I, 4), describe Dionisio el gran temor que se apoderó de los cristianos de Alejandría al conocer el edicto del nuevo emperador. Valientemente dice que muchos de los más notables miembros de la comunidad acudieron a la llamada, unos por sí mismos, otros después de una invitación particular, otros a consecuencia de la coacción de su ambiente. El obispo Cipriano distingue *tres categorías* de apóstatas en Cartago. A la cabeza de ellos coloca los *sacrificati,* es decir, aquellos cristianos que ofrecieron un *auténtico sacrificio* a los dioses. En segundo lugar estaban los *turificati,* es decir, aquellos que sólo se permitieron estar *presentes al sacrificio del incienso*. La tercera categoría, precisamente la más numerosa, eran los *libellatici.* Para urgir el precepto de sacrificar, y al mismo tiempo para controlar su cumplimiento, habían sido nombradas por todas partes comisiones, que tenían que dar el certificado del correspondiente sacrificio mediante la firma en los formularios de los certificados (*libelli*) que se les debía presentar con ese fin. Sin embargo, Cipriano entiende bajo los *libellatici* no a aquellos cristianos que recibían tales cédulas, porque en realidad habían sacrificado, sino a aquellos que sabían adquirir estas células, con mucha frecuencia mediante el soborno, de los componentes de las comisiones de control locales, *sin haber realmente sacrificado.* Cuatro de tales *libelli* fueron conocidos desde el año 1893 gracias a los hallazgos de papiros en Egipto, y sin vacilar se relacionaron en seguida con los cristianos. Pero mediante el hallazgo de un

quinto en el año 1907, esta significación parcial fué rechazada, pues el portador de éste era un sacerdote pagano. Posteriores hallazgos de papiros dieron en época más reciente un incremento de no menos de treinta y seis documentos, por lo demás la mayoría en estado fragmentario. Tal cual son conservados, fueron redactados en junio o julio del año 250. De su texto, al cual subyace un formulario general, no se puede concluir en qué porcentaje se distribuyen entre cristianos y paganos. Que también en Roma se dieron apóstatas aparece claro por dos cartas del clero romano que se hallan en la colección de las cartas de Cipriano. En la segunda de éstas se habla de una cuarta *categoría de apóstatas,* de los *accepta* (acta) *facientes,* es decir, de los cristianos que no llevaban personalmente la cédula para hacerla suscribir, sino que realizaban esto por mediación de otra persona. El propio Cipriano equipara a éstos con los *libellatici.* Entre los apóstatas se encontraban también *obispos.* De dos de éstos en África y España testimonia Cipriano. Como un quinto es añadido el obispo de Esmirna, cuyo caso más extremo puede leerse en las actas de su presbítero Pionio.

Tanto más brillantes se elevan las figuras de los *mártires* de la persecución de Decio sobre este trasfondo oscuro. En el mismo edicto no se contenía ninguna prescripción especial de castigo, aunque no se conserva completa; pero se entiende por sí mismo que la negativa al sacrificio llevaba consigo penas importantes, la más grande de las cuales era la de muerte, a las cuales pertenecen también la confiscación de los bienes, la encarcelación y la deportación. Con qué frecuencia las autoridades echaron mano de las penas capitales, escapa a nuestro conocimiento, pues las noticias sobre el desarrollo de la persecución de Decio son escasas, como las de las épocas anteriores. Existen impresas, por otra parte, más de cincuenta narraciones sobre mártires particulares o grupos de mártires; la crítica, sin embargo, ha negado a casi todas ellas el valor de fuentes históricas. El número de mártires que con seguridad pueden ser colocado en la época de Decio es por eso extraordinariamente pequeño. En Roma es atestiguado por Cipriano, junto con el Papa Fabián, que sufrió el martirio el 20 de enero del año 250, solamente el presbítero Moisés. No se habla de mártires ni de Italia, ni de España, ni de Galia, aunque el hecho de la persecución en España es confirmado por dos obispos apóstatas. De Cartago conocemos el nombre de diecinueve. Algo mejor informados estamos sobre los mártires de Egipto. El obispo Dionisio da pruebas de que en la comunidad de Alejandría se dieron también fuertes y

santas columnas del Señor, diez mártires varones y cuatro mujeres, de quienes da su nombre y el género de su muerte, y añade, resumiendo, que muchos fueron los muertos por los paganos en las ciudades y aldeas de Egipto. «¿Qué debo decir yo—continúa diciendo—de la multitud de aquellos que fueron llevados a los desiertos y los montes y perecieron de hambre, sed y frío, por enfermedad, ladrones o fieras?» Palestina y Siria están representadas sólo por los obispos de Jerusalén, Alejandro, y Babylas, de Antioquía, los únicos mártires que menciona por sí mismo Eusebio, junto con el Papa Fabián, con el dato que ellos murieron en la cárcel. Para el Asia proconsular son asegurados por las actas hace poco mencionadas, y que son reconocidas como auténticas, solamente los grupos de mártires de Esmirna. De Pamfilia solamente conocemos al mártir Konon, cuyas actas no son pura leyenda. Sobre la persecución en la provincia del Ponto existen algunas noticias en la posterior vida del obispo de Neocesárea, Gregorio Taumaturgo, quien huyó, imitándole en esto muchos cristianos. Como éste, Dionisio de Alejandría y Cipriano de Cartago se decidieron por huir, no por cobardía, sino por ocultarse y así poder dirigir sus comunidades. Lo mismo hicieron también otros obispos.

Más numerosos que los mártires fueron los *confesores*, es decir, aquellos cristianos que eran arrojados en las cárceles por negarse a sacrificar, pero que ni eran condenados a muerte ni murieron en la cárcel. A los *confessores* de Cartago, Cipriano dirigió desde su lugar de huída cuatro cartas muy llenas de doctrina. Por la primera sabemos que entre ellos se contaban también mujeres y niños. De especial interés es la tercera, de la cual resulta que ya durante la persecución fueron puestos en libertad confesores, pero no dice el motivo por lo que esto sucedió. Cipriano tuvo intercambio epistolar también con los confesores de Roma. Uno de ellos, de nombre Celerino, fué puesto en libertad y vino a África, al lugar de refugio de Cipriano, quien le consagró lector como premio a su constante confesión de la fe. En Neocesarea del Ponto los confesores eran tan numerosos que las cárceles no podían contener la muchedumbre de ellos. Su preponderancia con respecto a los mártires se explica por la peculiaridad de la persecución de Decio, que pretendía no el desarraigo de los cristianos, sino ganarlos de nuevo para la religión romana del Estado.

Se explica también la corta duración de la persecución, que cesó hacia la Pascua del año 251, antes que la muerte del emperador, no en último término por el motivo de que ella se había

cargado, debido a la extensión del precepto de sacrificar a todos los habitantes del Imperio con una tara que en poco tiempo se presentó como prácticamente irrealizable. Su éxito fué un éxito aparente, pues ya durante su duración, pero principalmente después de cesar, pedían los cristianos apóstatas en grandes muchedumbres ser recibidos de nuevo en la comunidad eclesiástica. Su éxito aparente es reducido aún más por la circunstancia de que numerosos *libellatici* corrigieron en el más breve tiempo sus faltas de nuevo, al confesarse públicamente como cristianos y aceptar las consecuencias de esta confesión pública. Por eso Cipriano los ha comparado una vez con los heridos que no lo han sido de muerte, pues si hubieran muerto a la fe alguna vez, no hubieran podido de nuevo surgir después como mártires y confesores. El número de cristianos que no permanecieron fieles y fueron ganados para la religión estatal de Roma parece, pues, haber sido muy pequeño.

La persecución bajo el imperio de Valeriano (253-260)

El emperador Treboniano Gallus decretó a principios de su corto gobierno (251-253), asimismo, una orden general de sacrificar, pero no con el mismo fin de su antecesor, sino para obtener de los dioses el cese de una peste que asolaba al Imperio romano. No se vino a una general persecución de los cristianos. De fuentes fidedignas sabemos solamente del exilio del Papa Cornelio a Centocelle, donde murió el año 253, y de su sucesor, Lucio (253-254), quien, según afirma Cipriano, pudo retornar a Roma el año 253 después del asesinato del emperador y de su hijo Volusianus. Su sucesor, Valeriano, según nos dice Dionisio de Alejandría, estaba inclinado a la benevolencia para con los cristianos en los primeros años de su gobierno. Dionisio añade que la corte imperial estaba «llena de servidores de Dios», y la llama «una iglesia de Dios». Sin embargo, más tarde, influenciado por el partido militar, enemigo de los cristianos con Makrianus a la cabeza, cuyo papel decisivo hace resaltar fuertemente Dionisio, tomó una actitud de oposición contra ellos. Prueban esto sus *dos edictos* cuyo texto no se ha conservado, pero cuyo contenido es bien conocido. Ellos presentan, comparados con el edicto de Decio, un avance esencial en la dirección de la persecución cristiana. El *primero,* del año 257, exigía no de todos los cristianos, sino de los obispos, los presbíteros y diáconos, el reconocimiento de la religión estatal de Roma bajo el castigo de la deportación; él prohibía además las reuniones cúl-

ticas y el entrar en los cementerios cristianos bajo pena de muerte. Como esto se mostró ser insuficientemente eficaz, siguió pronto un *segundo* edicto, cuyo conocimiento exacto tenemos que agradecer a Cipriano. Pendía sobre los obispos, presbíteros y diáconos la continua pena de muerte. Los senadores, los empleados y los caballeros romanos debían ser degradados y sus bienes debían ser confiscados; si aun después de estas pérdidas permanecían siendo cristianos, eran condenados a muerte y decapitados. A las matronas se les amenazó con la confiscación de los bienes y con el exilio.

Como no podía esperarse de otra forma, sobre la puesta en práctica de estas prescripciones somos enterados tan insuficientemente como sobre el real desarrollo de la persecución de Decio. El número de las actas de mártires auténticas no es ni la mitad de grande del de la época de Decio, pero abundan entre ellas las históricas. Por éstas y otras fuentes auténticas se puede obtener el cuadro siguiente.

A la cabeza de los mártires *romanos* está el Papa Sixto II, cuyo martirio es testimoniado por Cipriano casi inmediatamente después para el 6 de agosto del año 258, juntamente con cuatro diáconos. Cipriano añade que en Roma eran juzgados diariamente cristianos y eran sentenciados. El más famoso de entre ellos es el diácono Lorenzo, cuyo culto se extendió a través de toda la Iglesia católica antigua, pero cuyo género de muerte conocido es descrito por primera vez en sus actas legendarias. Sobre Galia no poseemos ninguna noticia fidedigna. España está representada por el grupo de mártires Fructuoso, el obispo de Tarragona, y sus diáconos, cuyas actas, en cuanto a lo principal, son auténticas. Éstos fueron condenados a ser abrasados en enero del año 259. Mejor enterados estamos sobre los mártires de África. A la cabeza de ellos se encuentra el obispo de Cartago, Cipriano, cuya noble cabeza cayó al golpe de espada de un soldado el 14 de septiembre del año 258. Nosotros poseemos aún la descripción de sus dos interrogatorios y su muerte heroica. Ricas en noticias particulares son sus últimas cartas, que proceden de la época intermedia entre el primero y el segundo edictos. Lo mismo se puede decir de las valiosas actas sobre dos grupos de mártires, de los cuales el uno, con Santiago y Mariano a la cabeza, sufrieron el martirio el 6 de mayo del año 259 en Lambasis, la capital de Numidia; y el otro, denominado con el nombre de Lucio y Montano, sufrió el martirio el 23 de mayo.

A pesar de todo, cuán pequeño es nuestro conocimiento sobre los acontecimientos reales de África lo demuestra la leyenda de la

llamada *Massa candida,* según la cual trescientos cristianos, colocados ante la alternativa de ofrecer sacrificio o ser arrojados en una fosa de cobre incandescente, sin dudarlo escogieron lo segundo. El conocido arqueólogo romano Padre Franchi de Cavalieri ha probado que bajo aquella expresión no se puede entender una masa de osamenta blanquecina, sino una finca rústica en las proximidades de la ciudad Utika. Como núcleo histórico de la leyenda propone el hecho, muchas veces atestiguado por San Agustín, de que en este lugar hallaron su tumba gran número de mártires. Pero de estos mártires no sabemos una palabra. Por lo que se refiere a Egipto, tenemos en Dionisio de Alejandría la única fuente. En dos cartas, de las cuales Eusebio nos proporciona unos *excerpta,* habla él de su propio exilio a tres lugares diversos. Sobre la persecución en Alejandría nos da solamente una sumaria descripción, de la cual se deduce que los edictos de Valeriano fueron pasados por alto, como sucedió en África. Hombres y mujeres, jóvenes y viejos, soldados y civiles fueron en parte muertos de forma salvaje, parte torturados, parte arrojados en las cárceles. Sin embargo, él no da siquiera un nombre particular. De Palestina, Eusebio nos da algunos datos que hacen referencia a otros martirios. Tres cristianos que vivieron desconocidos en este país, Prisco, Malco y Alejandro, se reprochaban mutuamente el que habían despreciado la corona del martirio. Por ello se presentaron en Cesárea ante el tribunal y fueron arrojados a las fieras salvajes. Es verdaderamente extraño que no poseamos la más mínima noticia sobre martirios de Asia Menor.

Aunque nuestro conocimiento de los acontecimientos reales sea muy deficiente, sin embargo, nos hallamos capacitados para el juicio de conjunto según el cual la cristiandad superó la persecución de Valeriano de una manera más gloriosa que la de Decio.

El comportamiento más grave del emperador, cuyos edictos exigían directamente la apostasía del cristianismo, suscitó una oposición más fuerte. En las fuentes sobre las cuales esta visión de conjunto descansa, se habla únicamente una vez de apóstatas, a saber: en las actas de los mártires africanos Lucio y Montano. Está excluído en todo caso que los apóstatas jugasen el mismo papel en la persecución de Valeriano que en la de Decio.

La época de paz que se extiende desde el año 260 hasta el 303

Eusebio narra que el emperador Galieno (260-268), después de la captura de su padre en la expedición contra los persas, decretó

en seguida la persecución de los cristianos mediante *edictos,* y ofrece el texto de su rescripto posterior a los obispos Dionisio de Alejandría, Pinnas y Demetrio y los demás obispos, por el cual conocemos el contenido principal de los edictos: la extensión de un edicto gracioso a todo el mundo, la restitución de los lugares dedicados al culto, el permiso dado a los jefes religiosos para ejercitar sus acostumbradas funciones. De este rescripto debían hacer uso todos los obispos para que nadie los molestase. Al final asegura el emperador que el gran tesorero, Aurelio Quisinio, vigilaría la realización de los edictos con esmero. Eusebio conoció aún *otro rescripto* a otros obispos que les daba derecho a volver a tomar posesión de los cementerios, una prueba de que ésta debió chocar con grandes dificultades. La segunda época de paz, que comenzó con el gobierno de Galieno, tuvo el mismo carácter inestable que la primera (v. 2.ª p., cap. I, 4), porque la fundamental posición hostil de las masas paganas del pueblo y de las autoridades provinciales permaneció la misma. Eusebio narra expresamente el martirio de un soldado en Cesárea, de nombre Marino, quien estaba en la idea de ser invitado a llegar a centurión cuando su contrincante lo denunciaba ante el tribunal como cristiano y consiguió su condenación. Por tanto, es una equivocación en principio el considerar como no históricos los martirios narrados anteriores a la época desde el año 260 al 330, pues el martirio de Marino es datado por Eusebio en la época en que los cristianos «tenían paz en todas partes». La mejor prueba, sin embargo, de que esta paz es relativa está en el hecho de que en la época intermedia entre la persecución de Valeriano y de Decio no se hizo ningún cambio esencial en la situación de conjunto de la cristiandad.

En un momento pareció como si hubiera de ser interrumpida por la persecución tanto la primera como la segunda época de paz. El segundo sucesor de Galieno, el emperador Aureliano (270-275), después de su victoria sobre la reina Zenobia de Palmira, constituyó al dios Sol de esta ciudad en protector de su persona y en dios supremo del Imperio romano, cuyo templo fué consagrado en Roma el 25 de diciembre del año 274. Es lícito sospechar que un edicto contra los cristianos, del cual hablan Eusebio y Lactancio, sin darnos su contenido más concreto, estuvo relacionado con la introducción de este dios Sol. El asesinato de Aureliano en Tracia impidió la irrupción de una nueva persecución cristiana. Independientemente de su política religiosa, estableció una reacción espiritual contra el cristianismo cuando fueron permitidos ser proclamados como su

manifiesto los quince libros «contra los cristianos» del neoplatónico Porfirio. Esta obra voluminosa, según todas las apariencias, se ha perdido, así como la de su antecesor literario, Celso, que le precedió poco más o menos un siglo. Pero mientras éste podía ser reconstruído gracias a la traducción de Orígenes, los restos escasos de los escritos cristianos dirigidos contra Porfirio y los fragmentos conservados por otros caminos de su escrito no dan ningún punto de apoyo para la reconstrucción de sus datos y de su orden de ideas.

De los cinco emperadores, que después de Aurelio se siguieron rápidamente, no es atestiguada ninguna acción contra los cristianos. El estado de paz duró también bajo el gobierno de Diocleciano, quien entró en lugar de Numeriano el año 284; visto de conjunto, siguió aún muchos años, hasta los comienzos del siglo IV.

CAPITULO II

La eliminación del gnosticismo y del montanismo

1. El gnosticismo

El gnosticismo precristiano

Cuando el cristianismo hizo su primera entrada conquistadora en el mundo romano existían en los países occidentales desde antiguo diversos conjuntos, escuelas y comunidades que cultivaban una multiforme filosofía religiosa y prácticas religiosas de unas características singulares. A todos ellos se ha venido en denominar por medio del término «gnosticismo» por la pretensión que sus poseedores y propagadores manifestaban de ofrecer a sus discípulos y adeptos el verdadero conocimiento de la divinidad (= *gnosis*) y el auténtico camino para la liberación del mal no mediante la instrucción racional o lógica, sino fundándose en revelaciones divinas hechas a ellos y mediante la introducción en sus misterios. Este gnosticismo precristiano de cuya existencia nos consta, según los investigadores de la historia de las religiones, desde la mitad del siglo pasado con seguridad, tuvo su origen no como producto de un momento, ni como creación de personas individuales, sino de la concurrencia de *dos factores*: las religiones de Oriente y la filosofía griega, desde los comienzos de la época helenística que inauguró la famosa campaña de Alejandro *el Grande* (334-324 a. de C.).

El más fuerte de estos factores fué el *religioso*. Éste constaba no de las religiones populares del antiguo Oriente, sino de la fuerza nueva religiosa, que se desarrolló poco a poco mediante la mezcla de cultos nacionales, asiáticos, persas, babilónicos y egipcios entre sí y con el mundo de dioses griegos y latinos en general. El resultado de este proceso fué el *sincretismo religioso* de Oriente, que presenta cuatro notas características: 1) La confesión de una divinidad en última instancia concebida naturalmente, que se manifiesta en cada una de las figuras de los dioses. 2) La aceptación de un dualismo absoluto entre Dios y el mundo, almas y cuerpos. 3) La atribución del bien y del mal a dos seres fundamentales, el bueno y el malo. 4) La tendencia hacia la liberación, considerada asimismo natural, del mal y hacia la posesión de una vida eterna de igual carácter.

Los griegos aportaron *el factor espiritualista* mediante sus escuelas filosóficas posteriores. Del platonismo posterior surgieron las especulaciones sobre seres intermedios entre Dios y el mundo; del estoicismo posterior, la estimación de las personas en particular y sus tareas morales; del neopitagorismo, la mística natural, que se apoya en la teurgia y la magia. La aportación del espíritu griego no se limita, sin embargo, al influjo de escuelas posteriores. A renovar su valor vinieron también los sistemas más antiguos presocráticos hasta las más antiguas filosofías naturales y los misterios órficos.

La investigación de la historia de las religiones no ha conseguido hasta ahora demostrar con seguridad la existencia de un sistema determinado gnóstico de la época prehelenística. Un tal sistema parece presentarse en el antiquísimo *mandeísmo* (el término arameo *manda* es equivalente al griego *gnosis*), cuya investigación actualmente está en su apogeo. Lo más moderno es la *gnosis samaritana*, cuyo representante principal fué Simón *el Mago*, un contemporáneo de los primeros predicadores del Evangelio fuera de Jerusalén. Él tenía muchos adictos en Samaria cuando llegó allí el diácono Felipe. Los *Hechos de los Apóstoles* nos describen su bautismo por Felipe y su excomunión por Pedro; de su doctrina, sin embargo, sólo dicen que sus seguidores le llamaban la «fuerza de Dios» y que él pensaba de sí mismo que era «algo grande» (8, 9 sigs.). La hipótesis de la escuela de Tubinga, que negó su existencia real y que lo consideraba como una figura que representaba la gnosis mística y personificada, ha sido abandonada por la moderna investigación. Tampoco existe ningún fundamento para negar la historicidad

de las dos personas que son presentadas en íntima unión con Simón Mago: Dositeo, como maestro, y Menandro, como su discípulo. Su sistema doctrinal no se deja captar completamente con seguridad, pues Ireneo e Hipólito de Roma, en sus narraciones sobre el particular, difieren profundamente. El carácter precristiano de su gnosis es, sin embargo, conservado en las dos narraciones de forma que toda referencia a Cristo falta en él.

La penetración del gnosticismo en las comunidades cristianas

El Apóstol de las gentes no caminó, con relación a este poderosamente religioso y espiritual movimiento, como era el gnosticismo, con los ojos cerrados. Esto prueba la amonestación (v. 1.ª p., cap. II, 2) que hace desde Roma en la carta a los fieles de Colosas: «Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas en los elementos del mundo y no en Cristo. Pues en Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente, y estáis llenos de Él, que es la cabeza de todo principado y potestad» (2, 8-10). No hay duda de que Pablo piensa en la gnosis, porque las expresiones de que él se sirve pertenecen a su terminología característica. Él la nombra con su propio nombre en una exhortación a su querido discípulo Timoteo para que evite las vanidades impías y las contradicciones (antítesis) de la llamada falsa gnosis (*I Tim.*, 6, 20). De lo que añade, es decir, que algunos que la profesaban, en relación con la fe habían caído en el error, concluimos que ya entonces existían algunos partidarios de esta gnosis entre los cristianos.

En mayor medida penetró ella en las comunidades cristianas desde principios del siglo II a consecuencia de un suceso psicológico, que permite ser reconstruído fácilmente. Cuando, en efecto, estas comunidades se atrajeron en las grandes ciudades del Occidente la atención pública cada vez más, entraron en el cristianismo determinadas personas de espíritu sobresaliente y al mismo tiempo profundamente religiosas, entre las cuales se encontraban algunos que eran partidarios de alguno de los sistemas doctrinales del gnosticismo precristiano. A dar este paso se movieron ya por motivos objetivos, ya por experiencias subjetivas, que cambiaban según la psicología de las diversas personas. El más poderoso fundamento era sin duda los rasgos morales de estas comunidades, el carácter de su religión como religión de redención, pero sobre todo la predicación del nuevo y para ellos desconocido Dios salvador en la

persona histórica de Jesús de Nazaret. Es lícito aceptar que una parte de ellos abandonó lo antiguo por entregarse a lo nuevo, que les impresionó con una fuerza irresistible. Según todas las analogías psicológicas, había que esperar que algunos estuviesen aferrados tan profundamente a las instrucciones religiosas filosóficas hasta ahora tenidas, que no se movieran a decidir a abandonarlas sin más, sino que desde el principio considerasen lo nuevo a la vez de lo antiguo y pensasen que podían anexionarlo a esto, más aún, que debían hacerlo. Lo que había que esperar tuvo lugar tanto más fácilmente cuanto que el gnosticismo precristiano tenía una *semejanza* con el cristianismo por su carácter general como religión de la revelación y de la redención. Así se originó el gnosticismo cristiano mediante la aceptación de los pensamientos fundamentales cristianos en el marco de las especulaciones precristianas religioso-filosóficas, que, según toda su naturaleza, era lo bastante elástico para poder reunir en sí los más heterogéneos elementos.

Los hombres que aceptaron esta mezcla y crearon un sistema doctrinal formal no lo hicieron por amor a la especulación, sino *por interés religioso* y con la idea de conseguir una doble meta. Ellos pretendían elevar al cristianismo de la escala inferior de la fe a la más alta del conocimiento (gnosis), y asegurar a la religión cristiana una más vigorosa fuerza de propaganda y relación con el mundo helenístico. Al servicio de este fin desplegaron *una actividad literaria admirable,* cuyos productos se pueden dividir en *cuatro categorías*. La *primera* consta de aquellos escritos, anónimos en su mayor parte, que tenían un paralelo con los escritos que eran leídos en las comunidades eclesiásticas católicas. Ellos perseguían el fin de presentar y acreditar las doctrinas gnósticas con revelaciones misteriosas de Cristo a los apóstoles, o como doctrinas misteriosas de los apóstoles. Se dividen en evangelios, historias de los apóstoles, cartas de apóstoles. Los evangelios se apoyan en los canónicos en parte, y en parte son composiciones independientes. Los últimos contienen fundamentalmente revelaciones del Resucitado a sus discípulos, y por eso sería conveniente designarlos como escritos de revelaciones. En las historias de los apóstoles constituía la descripción de los viajes apostólicos de los apóstoles (Pedro, Juan, Andrés, Tomas) el marco para los discursos, en los cuales enseñaban doctrinas gnósticas como propias. Como paralelas a las cartas de los apóstoles, son propuestas solamente dos cartas de Pablo a los de Laodicea y a los alejandrinos. En una *segunda* categoría se reúnen numerosas apocalipsis, que en parte son presentadas bajo la autori-

dad de personas del Antiguo Testamento y en parte son atribuídas a algunos profetas. La *tercera* comprende los escritos teológicos, exegéticos, dogmáticos, éticos, de contenido religioso-práctico que fueron compuestos por los grandes jefes de las sectas y sus discípulos, con el fin de explicar, interpretar y fundamentar su doctrina. Esta categoría es en algún aspecto la más importante, pues estos escritos ofrecen la primera intentona de tratar de la religión cristiana científicamente. Ellos iban dirigidos al gran público y presentaban las formas literarias usuales en el mundo helenístico. Una *cuarta* categoría la forman las poesías gnósticas. Gran parte de los gnósticos adoptaron la poesía en su servicio con fines didácticos y como práctica en sus reuniones cultuales. De esto son testimonio las odas, los himnos y los salmos.

Esta literatura, originariamente muy extensa, ha desaparecido hasta quedar solamente *escasos restos*. En el texto original griego sólo quedan dos pequeños fragmentos: la carta de Ptolomeo a la mujer Flora sobre la ley mosaica, y una carta doctrinal de los valentinianos y siete escritos más extensos en una traducción copta (en parte incompletos). El más conocido de éstos es la *Pistis Sophia*, la cual, sin embargo, consta de dos escritos del siglo III. Los tres más antiguos, cuya importancia se deduce ya de los mismos títulos: el evangelio según María (Magdalena), un apócrifo de Juan, la *Sophia Jesu Christi*, no han sido todavía publicados. Por lo demás, nosotros poseemos de los grandes jefes de escuelas solamente pequeños o grandes fragmentos, los cuales se nos presentan en parte textualmente, en parte en referencias contenidas en los escritos de los enemigos y en otros teólogos eclesiásticos. Aunque son de un valor extraordinario, no son suficientes para con su ayuda reconstruir ninguno de los sistemas doctrinales gnósticos.

Para el conocimiento del complejo de los hechos cristiano-gnósticos, somos informados, en cuanto a lo principal, por los *antignósticos* (v. 2.ª p., cap. II, 1), principalmente por aquellos que ponen ante los ojos como aparición total el gnosticismo. Han sido llamados los heresiólogos porque ellos, exceptuando a Eusebio, obispo de Lión, hicieron objeto de sus polémicas las herejías que se siguieron de ellos posteriormente en las comunidades eclesiásticas (Hipólito de Roma, muerto en 325; Philastrius de Brescia, hacia el 380-395; Epifanio de Chipre, muerto en 403; Teodoredo de Ciro, muerto en 458). Este lugar de fuentes es sin duda muy defavorable, pues los heresiólogos no eran historiadores, sino polemistas, y consideraban como su tarea principal proponer el esencial antagonismo de

la doctrina gnóstica con el cristianismo eclesiástico, así como la denuncia pública de los errores morales de ciertas sectas gnósticas. Pero toda polémica corre el peligro de ser injusta con los enemigos, al menos con el silencio de sus méritos. Modernos investigadores han hecho notar esto con toda razón. La reprobación de la «tradición eclesiástica», sin embargo, según ha sido probado enérgicamente por el francés investigador E. de Faye, cae en la misma falta de parcialidad y de objetividad de que se acusa a los mismos heresiólogos. La prueba de que ellos han falsificado a sabiendas el hecho gnóstico, no es propuesta ni por E. de Faye ni por ningún otro investigador. En un único caso importante ha dejado Ireneo la crítica resplandeciente. El apócrifo de Juan, hace poco mencionado, ha sido propuesto por el moderno copista Carl Schmidt como modelo del capítulo 29 del primer libro de su escrito contra los gnósticos. Mediante el contraste de la exposición de Ireneo con el escrito original, se deduce que Ireneo se impuso el máximo esfuerzo por reproducir el contenido lo mejor posible en el contacto inmediato del texto de su modelo y que se dejan constatar algunos malentendidos, pero nunca una desfiguración intentada de las opiniones enemigas. Los defectos reales de los heresiólogos van en otra dirección muy distinta. Nosotros echamos de menos casi todos los para nosotros enigmas hoy de una exposición y valoración de una manifestación tan complicada: un informe detallado sobre las fuentes usadas; la prueba de las causas de cada una de las escuelas y sectas; la fijación de la fecha de su nacimiento; la transcripción de los sistemas originales en la diferencia de sus fases de posterior desarrollo, etc. Pero todo esto son exigencias del más moderno método histórico, que eran desconocidas no sólo para los antignósticos, sino, aun muchos siglos después de ellos, para los historiadores en general.

Las principales formas y representantes del gnosticismo cristiano

La multiplicidad de especulaciones religioso-filosóficas reinantes en los más altos campos culturales al principio del siglo II en el Occidente, trajo como consecuencia que el gnosticismo cristiano desde el principio no fuera una única realidad, sino que se presentase casi al mismo tiempo *en distintas formas*. En las narraciones de los heresiólogos se nos presentan las numerosas escuelas gnósticas y sectas en una confusión tan caótica, que nos parece a

primera vista imposible ordenarlos sistemáticamente. Pero si se reflexiona sobre los tres factores constitutivos del gnosticismo cristiano, el oriental-religioso, el griego-filosófico y el cristiano-comunitario, se destacan uniformemente, según la dominante de uno de estos factores, *tres formas fundamentales,* que se pueden denominar brevemente la gnosis oriental, helenística y cristiana propiamente dicha. De una más detallada exposición de las mismas, que no nos es permitida por falta de ambientación, puede concluirse tanto mejor que ellas no son peldaños previos para el catolicismo, sino que son composiciones híbridas, constantes de elementos cristianos y paganos, que fueron rechazadas por la Iglesia católica, y a las cuales estaba destinada una corta duración.

a) *La gnosis oriental.*

Las características de esta forma son *tres notas distintivas:* 1) su esencial dependencia de las ideas cosmológicas y ontológicas y de los mitos que tienen su origen en las religiones antiguas orientales y que le dan un carácter intensamente fantástico; 2) la extensa aceptación de elementos véterotestamentarios; 3) el escaso contenido cristiano. Es testimoniado por una serie de sectas, cuyos sistemas doctrinales son descritos por los heresiólogos más o menos detalladamente; los barbelo-gnósticos, los ofitas o naasenos, los kainitas, setitas, nicolaítas; finalmente, los perates y los partidarios de dos gnósticos por nombres Justino y Monoimus, que nosotros conocemos únicamente por Hipólito de Roma. A éstos se añaden las ramas, personalmente conocidas por Epifanio, de las sectas de los barbelos (los arcónticos de Palestina) y los nicolaítas en Egipto (borborianos, coddianos, fibionitas y otros), a quienes reprocha un libertinaje obsceno. En las más antiguas sectas surgieron la mayoría de los escritos nombrados en la 2.ª p., cap. II, 1, de la segunda y primera categoría, así como seis de las siete traducciones coptas. La afinidad de los pensamientos fundamentales que se repiten en el sistema doctrinal de todas estas sectas alude a un *sistema primitivo* de la gnosis oriental, cuyo autor puede ser considerado *Satornil* (Saturnino). Ireneo lo considera como discípulo de Menandro y piensa que nació en Antioquía y actuó en Siria. Pero que Siria es la patria de la gnosis oriental está claro por el nombre semítico de sus figuras principales (Barbelo, Harmozel, Oroioael, Daveithe, Elêlêth, Jaldabaoth, Jaô, Sbaoth, etcétera). El *maniqueísmo* no pertenece a la gnosis oriental en el

sentido expresado. En esta creación del *persa Mani,* que penetró en el año 242 en el imperio neopersa de los sasánidas, como predicador de una nueva religión, renació la gnosis antecristiana propiamente dualística. El maniqueísmo no se encuentra sobre el mismo campo que el gnosticismo del siglo II a pesar de su impacto cristiano. Él no surgió en una comunidad cristiana, ni pretendía ser una forma más elevada del cristianismo. Él penetró en el *imperio romano* por primera vez a finales del siglo III y chocó contra la hostilidad del poder estatal romano, de la cual presenta un testimonio auténtico el *edicto de Diocleciano,* procedente de África, dirigido al procónsul Julián hacia el año 296. Los maniqueos son descritos como *nuevos monstruos* surgidos rápidamente en el pueblo enemigo persa, de los cuales había que temer que intentarían «apestar al pueblo romano, resignado y pacífico, y al mundo romano con las leyes execrables y absurdos de los persas como con un veneno». Al procónsul se le ordena que arroje al fuego a sus dirigentes junto con sus abominables escritos. Sus correligionarios deben ser decapitados y sus bienes entregados al fisco imperial. Si se encuentran entre ellos nobles, sus bienes deben ser asimismo confiscados y ellos llevados a las minas de Feno o Prokonessos. Este edicto tuvo también un escaso éxito, como los edictos contra los cristianos que siguieron a éste. La dilatación del maniqueísmo y su actividad competidora en contra de la Iglesia católica, sin embargo, caen más allá de la época de los mártires.

b) *La gnosis helenística.*

La patria de la segunda forma es Alejandría. Se distingue de la primera, muy ventajosamente, por su espiritualidad más elevada, su contenido ético y su impulso poético. Estos rasgos son de la dominante del factor fundamental helenístico que se encuentra en todo helenismo. Una segunda nota característica es su posición negativa con respecto al Antiguo Testamento, con el cual tiene muy pocos contactos. La tercera está en el uso más frecuente de la manera de pensar de la comunidad cristiana. Pero ésta está transformada fundamentalmente a consecuencia de la dependencia en que se encuentra también la gnosis helenística del factor oriental. Sus representantes principales son Basílides y Valentín.

Basílides actuó como maestro en Alejandría bajo Adriano y Antonino Pío. Su juventud se deslizó por los años 120-145. De

su actividad práctica sabemos solamente que él imponía a sus adictos, a ejemplo de Pitágoras, un silencio de cinco años. Él se aventuró, según se expresa Orígenes, a componer un evangelio y a ponerle su nombre propio. Su enemigo literario más antiguo, Agripa Castor, le atribuye una *Interpretación del Ev*, en 24 libros, sin permitir conocer si se refiere a su evangelio propio. De éste no se ha conservado ningún fragmento, mientras que son citados varios lugares de la explanación de Clemente de Alejandría y del autor de las *Acta Archelai*, un escrito polémico contra el maniqueísmo de la primera mitad del siglo IV, del cual se deduce que su modo conceptual era muy rico y contiene más elementos cristianos que los que se pueden deducir de los heresiólogos. La cuestión del origen del sistema doctrinal de Basílides no puede ser solucionada hasta tanto que no se dé alguna solución a esta otra, es decir, si la fuente que sirve de base a la exposición de su doctrina a través de Hipólito de Roma, en su *Philosophoumena*, se acerca o se aleja más que aquella otra que ha empleado Ireneo para su exposición completamente discrepante.

Valentín, el más joven contemporáneo de Basílides, es nombrado por los autores cristianos del siglo II hasta la época bizantina más frecuentemente que todos los demás gnósticos. Sin embargo, acerca de su vida y sus escritos conocemos bien pocas cosas. Según Ireneo, bajo el episcopado de Higinio (hacia el 136-140) vino a Roma y permaneció allí hasta la época de Aniceto (154-55 hasta el 166). Por primera vez, a través de Epifanio de Chipre, sabemos que había nacido en Egipto, recibido su formación en Alejandría y antes de su ida a Roma había extendido su doctrina en Egipto. Desde Roma, dice él mismo, viajó a Chipre y allí abandonó la fe de las comunidades cristianas. En Ireneo no se puede buscar su primitivo sistema doctrinal, pues él dice expresamente que no quería exponerlo de forma que lo enseñase de los escritos de sus discípulos y las manifestaciones de los valentinianos, con quienes tuvo que vérselas personalmente. Es lícito, por tanto, sostener que sus argumentaciones reproducen los *pensamientos fundamentales de la gnosis helenística.*

Su *doctrina acerca de Dios* tiene como fundamento que el ser primitivo divino se despliega en treinta eones, es decir, seres espirituales que se diferencian sexualmente y, por tanto, forman quince pares, llamados Sicygien con el padre no engendrado y Ennoia a la cabeza. El conjunto forma el plerona divino; ellos no son iguales unos a otros, sino que en algunos, en su procedencia de

par en par, se apartan del padre común y reciben continuamente más y más de la perfección divina. Pero todos ellos están repletos de la exigencia de ver a su padre primitivo. El eón femenino del más joven de los pares de eones, la Sophia, se envanece y pretende ser igual al primer padre; según otra exposición, arde en amor hacia él y abandona su esposo para dirigirse hacia el padre. Entonces choca contra el elevado Horos, que separa del padre primero los eones engendrados del padre no engendrado. Él le convence de que el padre es incomprensible, y le conduce de nuevo a su esposo. Su inclinación (concupiscencia-apetito-avidez) hacia el padre se desprende en especie de aborto de él y es arrojado del pleroma y lanzado a las regiones de las sombras y del vacío. Para dominar el desorden causado por la Sophia en el pleroma, el primer par de eones engendrados produce el Unigénito y la Verdad, un nuevo par de eones, es decir, Cristo y su Espíritu Santo considerado como de género femenino. Como agradecimiento a esta bondad, reúnen todos los eones lo más bello y floreciente que cada uno tiene en sí, lo llevan junto de forma que es producido para honor y gloria del padre primero, Jesús, como la más perfecta belleza y como la estrella del pleroma. En esta doctrina nueva de Dios se reduce el elemento cristiano a particulares expresiones cuya adaptación aflora en un sistema ya existente, concebido completamente naturalista.

La doctrina sobre el mundo (Cosmología) y sobre el hombre (Antropología) no tiene casi ningún rasgo cristiano. El origen del mundo parece ser exigido por el pecado de la Shophia. El eón Cristo se compadece de su mal nacimiento y lo configura en Sophia inferior, que lleva por nombre Achamoth, el único no griego en todo el sistema. Él la deja, sin embargo, en seguida de nuevo con el fin de que experimente el dolor, que fué la consecuencia de su expulsión del pleroma, y experimente un anhelo hacia las alturas. El Achamoth intenta elevarse hasta Cristo, pero choca contra el segundo Horos, que divide el pleroma hacia abajo. Entonces salen de ella los elementos fundamentales del mundo extradivino; el espiritual fluye de su esencia, que posee aún, del pleroma; el psíquico, de su temor; el hílico, de su aflicción. De la sustancia psíquica, el Achamoth produce al demiurgo, que tiene como tarea ordenar los elementos cósmicos y construir de ellos el mundo visible. Por eso es llamado el padre y el rey de las cosas visibles. De su origen se aclara por qué todo en el mundo es tan débil, frágil, inútil, mortal. El demiurgo mismo es dema-

siado débil para conocer lo elevado, lo espiritual; por eso podía creer también que él era el único Dios. Él creó al hombre a su imagen y semejanza, la parte hílica según su imagen, la psíquica, según su semejanza. La hílica y la psíquica existen en todos los hombres. Pero sin él saberlo, el Achamoth inspiró a los hombres de su elección el elemento pneumático. De aquí las tres clases de hombres: hílicos, psíquicos, pneumáticos. La primera se compone de los hombres que sólo entienden las cosas materiales y terrenas; la segunda está en un puesto intermedio; la tercera es la más noble y elevada; el pneumático tiene una inclinación innata hacia el pleroma de donde procede. Este pensamiento constituye el paso de la metafísica valentiniana hacia la soteriología, la doctrina de la redención.

Ésta contiene más elementos cristianos que aquélla; sin embargo, parece venir de su sentido cristiano y reformada conforme a las exigencias de la metafísica gnóstica. Esto vale ante todo de la persona misma del Salvador. Las exposiciones de los valentinianos sobre ella se apartan mucho mutuamente; unas y otras convienen en enseñar la separación de Jesús y Cristo en dos seres completamente distintos, así como en el dogma de que el Salvador no es un hombre verdadero, sino un ser divino, que procede del pleroma. A su entrada en el mundo el Salvador no cogió propiamente el elemento hílico; él tenía su cuerpo aparente. Su nacimiento de la Virgen María es comparado con el fluir del agua a través de un canal. Así como su nacimiento, su pasión fué un padecimiento aparente, y su muerte una muerte aparente. La *salvación* misma no ha tenido nada que ver con el pecado. Es un fenómeno cósmico, que tiene como meta devolver lo pneumático que existe en el mundo humano al pleroma divino y así establecer el original orden de las cosas. Por consiguiente, la salvación se realiza en las tres clases de hombres de manera distinta. Los hílicos se separan desde un principio; ellos no son capaces de redención, ni la necesitan. Los psíquicos se convierten en písticos (de *pistis* = fe). Éstos son, dicho concretamente, los miembros de las comunidades católicas, que se paran en la fe y en las buenas obras. Sólo los pneumáticos son aptos para captar la redención; mediante el conocimiento (gnosis), se convierten en gnósticos. Con esto se explica la posición media de los psíquicos, a quienes se atribuye la aptitud de poder decidirse para ser hílicos o pneumáticos. Aquí se entreabre en el sistema una contradicción interna, pues esa libertad no puede ser llevada a armonía con el dogma de

que el elemento pneumático sólo se encuentra en los hombres, a los cuales, sin su actuación, fué inspirado por Achamoth. Los valentinianos aguantaron esta contradicción con el fin de ganar para la gnosis los más písticos posibles; con otras palabras, para inducir lo mejor posible a muchos miembros de la Iglesia católica a pasar a sus filas. Mediante este paso ellos daban pruebas de pertenecer a la clase de los pneumáticos.

De la vida *religiosa práctica* de los valentinianos conocemos muy poco. En Valentín mismo parece hallarse compuesta esencialmente de la creciente iluminación del espíritu mediante la gnosis. En las escuelas valentinas, en reuniones y conventículos jugaban un papel muy importante, ya desde el principio, los misterios y fórmulas de adivinación de tipo naturalista y mágico. Ireneo habla de su bautismo, de un sacramento de la salvación, de la bendición de los muertos, de la cámara nupcial, en la cual era recibida la bendición del miembro para ser perfecto, como un matrimonio espiritual a imitación de la imagen de los eones-Syzygien. Pero aún en su época se daban valentinianos que no realizaban estos ritos. No estaba permitido querer exponer el misterio del poder inexplicable mediante cosas visibles y perecederas. El solo conocimiento de la grandeza inexplicable era la más perfecta redención. De la ignorancia procedían el pecado y la pasión; mediante la gnosis eran superados de nuevo las consecuencias de la ignorancia. Por eso la gnosis era la liberación del hombre interior. Esto es pensado exactamente entre griegos y extraño totalmente a la gnosis oriental.

La doctrina de los valentinianos acerca de los novísimos no contiene ni un elemento cristiano. Está en completa oposición con la escatología cristiana. El retorno del Señor, la resurrección de los cuerpos, el juicio sobre los buenos y los malos con el doble resultado, estos puntos principales de la misma eran desde el principio excluídos por su doctrina fundamental metafísica. Como consecuencia de ésta la historia del mundo duraba hasta que era liberado el elemento pneumático que salió del Achamoth. Entonces dejará él el lugar de «el medio» para penetrar en el pleroma y unirse con su «prometido esposo», el Salvador. Entonces el demiurgo volverá al lugar abandonado por su madre, en el cual también los psíquicos = písticos, es decir, los que permanecieron fieles a la Iglesia católica, deben detenerse y permanecer en la alegría de un gozo inferior; pues nada psíquico puede entrar en el pleroma. En éste entran sólo los pneumáticos-gnósticos, después

que han colocado en el lugar del medio sus almas y se han convertido en espíritu para ser conducidos ante los ángeles en torno del Salvador como novios. Entonces irrumpe en el mundo fuego oculto y destruye todo el mundo visible.

La importancia extraordinaria de Valentín se manifiesta por el hecho de que él encontró numerosos discípulos, que una y otra vez fomentaban, ya por escrito, ya en la práctica, la gnosis helenística y su extensión y propagación. Hipólito de Roma distingue dos escuelas de Valentín, correspondientes a los dos puntos de vista de tal actividad, uno anatólico (oriental) y otro itálico. Al primero pertenecen Bardesanius († 222-223) y su hijo Harmonius, Teodoto y el adivino Marcos. Representantes principales del segundo son Tolomeo, el autor de la carta a la mujer Flora (véase 2.ª p., cap. II, 1), y Heracleon, de cuyo comentario al evangelio de San Juan Orígenes traduce un gran número de lugares en parte literalmente, en parte en su contenido. Muy rica en doctrina es, por ejemplo, la interpretación de la conversación de Jesús con la samaritana junto al pozo de Jacob, en la cual coloca Heracleon la doctrina de la salvación valentiniana. La samaritana es la imagen del pneumático; el agua del pozo de Jacob, el símbolo de la vida cósmica. El agua que Jesús le promete es la vida eterna incorruptible e inagotable. La samaritana sigue la vocación del Señor con toda su voluntad, porque tiene en sí el pneuma y su verdadero esposo está en el pleroma desde donde realiza su salvación. El cántaro que abandona en su retorno a la ciudad es la imagen de la capacidad receptiva universal de vida más alta. La samaritana pertenece a los elegidos y anuncia a los llamados, es decir, a los psíquicos = písticos, que el Salvador ha aparecido. Esta interpretación nos da una idea de cómo intentaban introducir sus ideas propias en el Evangelio y así asegurarlas un poder de atracción mayor para los miembros de las comunidades eclesiásticas.

Junto a Basílides y Valentín menciónanse en las fuentes a otros representantes de la gnosis helenística, como Karpocrates, Prodikus, Hermógenes y la llamada secta de los docetas. Éstos están detrás en importancia, pero demuestran la fecundidad de la segunda forma del gnosticismo cristiano y dejan concluir su amplia extensión.

c) *La gnosis cristiana propiamente dicha.*

La dominante del elemento cristiano autoriza a establecer una lista de figuras doctrinales de la clase gnóstica, que puede ser considerada como la gnosis cristiana. Ésta tiene una doble figura, según proceda el elemento cristiano del cristianismo judío o del cristianismo gentil.

1. El más antiguo representante de la gnosis cristiano-judía es el judío Cerinto, que se presentó como maestro, según Ireneo, hacia fines del siglo I en el Asia proconsular y cuya doctrina fué ocasión inmediata para que San Juan compusiese su evangelio. Con la doctrina de los judío-cristianos extremos, de que Jesús era un hombre solamente, el hijo de José y María, aunque superaba a todos los demás hombres en justicia, santidad, prudencia y sabiduría, relacionó él las especulaciones gnósticas sobre el Dios Supremo, el demiurgo y el ser espiritual de Cristo, que en el bautismo descendió en forma de paloma sobre Jesús y le hizo apto para predicar al desconocido padre y realizar maravillas; pero que antes de la pasión había abandonado a Jesús. Jesús había padecido y resucitado de entre los muertos. A Cerinto añaden la mayor parte de los heresiólogos los ebionitas (v. 1.ª p., cap. II, 3). Se consideran aquellos grupos de ebionitas cuyas afirmaciones acerca de Cristo propone Epifanio: unos lo identifican con Adán; otros ven en él un espíritu superior a los ángeles, que estaba en Adán, que se mostró a los profetas revestido de un cuerpo y que al fin de los tiempos vino al mundo en cuerpo heredado de Adán, fué crucificado, resucitó y de nuevo ascendió. Por el contrario, otros pensaban que el espíritu de Cristo se ha revestido de Cristo. Éstos son claros rasgos gnósticos, que para nosotros serían positivos si los escritos nombrados por Epifanio, principalmente el evangelio de lo doce apóstoles, se hubiesen conservado. En más grande medida aparecen rasgos gnósticos en el igualmente perdido libro apocalíptico del judío Elxai, quien según Epifanio actuó en el tercer año de Trajano (101), al otro lado del mar Muerto, y que consideró como maestra la secta de los elkesaitas justamente. Elxai consideraba a Cristo como el gran Rey y le describe como una fuerza de noventa y seis millas de alto y de veinticuatro de ancho. El Espíritu Santo, considerado como el género femenino, está junto a Cristo entre los montes y posee las mismas dimensiones colosales; él es su hermana. Estas exposiciones aventureras

las podía concebir Epifanio aína del libro de Elxai. Otras particularidades nos da Hipólito de Roma, el cual, por ejemplo, nos habla de dos bautismos necesarios para el perdón de los pecados, que son administrados en nombre de Dios grande y excelso y su hijo el gran Rey bajo la invocación de siete testigos: el cielo, el agua, los espíritus bienaventurados, el ángel de la oración, el óleo, la sal y la tierra. Otra variedad de esta gnosis aparece en las llamadas pseudoclementinas, cuyo escrito original perdido es datado en la primera mitad del siglo III. Una de sus fuentes une en íntima relación en forma singular pensamientos judíos y gnósticos. Junto a la posición decisiva del cristianismo judío, en general del año 70, permaneció entre tanto la gnosis judío-cristiana en todas sus formas reducida a pequeños ambientes.

Ampiamente influyente fué la gnosis cristiano-gentil, que dejó a la oriental y a la helenística en la sombra. Su principal representante es Marción, el hijo de un obispo de Sinope en el Ponto, el cual, después de la excomunión que le infligió su mismo padre, y después de haber sido rechazado en Asia, vino a Roma y fué miembro de la comunidad eclesiástica de Roma hasta su descalificación, que sucedió probablemente en junio del año 144. Todos los heresiólogos le cuentan entre los gnósticos, desde Justino *el Mártir,* que lo colocaba aún durante su vida junto a Simón *el Mago* y Menandro, y a quien combatió en un escrito propio que por desgracia ha desaparecido. Ireneo viene a hablar en la parte polémica de su obra casi con tanta frecuencia de él como de Valentín. Esta apreciación de Marción permaneció decisiva para todo tiempo posterior. El primero que le borró de entre el número de los gnósticos, en el año 1920, fué Adolfo Harnack, y calificado de primer reformador cristiano y renovador del paulinismo. Como reformador, sin embargo, sólo puede ser considerado aquel que, según toda crítica, cada una de las manifestaciones de la vida eclesiástica en sus ideas fundamentales se mueve dentro de los límites de la fe cristiana. Esto no se da en Marción. Por lo demás, no se encuentra en él ningún vestigio de ideas astrológicas cosmológicas y de especulaciones filosófico-teológicas. Pero esto es solamente una prueba de que él no pertenece ni a la gnosis oriental ni a la helenística Su teología muestra la misma mezcla de pensamientos cristianos y no cristianos que es característico para el gnosticismo como tal. Los no cristianos, sin embargo, son completamente gnósticos.

Él establecía dos divinidades, que se encuentran en una com-

pleta oposición. El uno es bondadoso, el otro el justo. El bondadoso se eleva sobre el justo y habita en el tercer cielo. La doctrina de Marción sobre el Dios misericordioso es extremadamente pobre. La única propiedad que le atribuye es la bondad; la única obra que a él se atribuye es la salvación mediante Cristo. El segundo Dios no es otra cosa que el común para casi todos los gnósticos: el demiurgo. Marción le da este nombre y presenta al mundo y los hombres como su obra. Pero él le presenta particularmente como el Dios de los judíos, el Dios de la Ley y los profetas. Cristo no es el Mesías anunciado en el Antiguo Testamento. Él es el único hijo de Dios misericordioso que tomó un cuerpo aparente y en el año 15 del emperador Tiberio apareció repentinamente en la sinagoga de Carfarnaúm para anunciar al Dios bueno, misericordioso, al Dios del amor y la consolación, y mediante su actividad doctrinal y milagrosa, destruir el reino del demiurgo. Su crucifixión por medio de los judíos como instrumentos del demiurgo fué aparente. No obstante, Marción enseña que Cristo, a causa del precio de su sangre, que no tenía el demiurgo derecho a derramar, ha liberado de su poderío las almas de los hombres. Cristo no tenía sino cuerpo aparente, su sangre era aparente y sus sufrimientos también aparentes. La doctrina de la redención de Marción no es solamente ilógica; ella contiene en sí una contradicción interna. Él no distingue, como los valentinianos, tres clases de hombres, sino que concede a todos los hombres capacidad de recibir el evangelio del buen Dios. Sin embargo, reduce la salvación a las almas de los hombres; sus cuerpos permanecían bajo el poder del demiurgo y destinados al aniquilamiento. El pensamiento de que las almas serían redimidas no es compatible con la doctrina de que el hombre, no solamente en cuanto a su cuerpo, sino también en cuanto al alma, es obra del demiurgo. Eran, sin duda, intereses propagandísticos los que dominaban las últimas consecuencias, como era el caso de los valentinianos (v. 2.ª p., cap. II, 1).

La creación de Marción recibió su sello característico mediante dos hechos: la fabricación de documentos religiosos singulares y la fundación de una iglesia particular.

En contra de casi todos los demás gnósticos, Marción no compuso libros confesionales, sino que se acopló a los escritos que se leían en las comunidades católicas, pero escogidos y con algún retoque. Él procedió en esto de consideraciones que manifiestan su propiedad. El Evangelio de Cristo, que él se figuraba como un

relato escrito, había sido falsificado ya por los judaizantes con la introducción de elementos judíos. Con este motivo Cristo había llamado a Pablo para restablecer el Evangelio primitivo contra los judaizantes, pero sus cartas habían corrido el mismo destino. Marción, por tanto, se propuso la tarea de superar la obra falsificadora de los judaizantes. Para los evangelios se simplificó la tarea, separando por completo de los cuatro evangelios que encontró en uso de la Iglesia católica los tres según Mateo, Marcos y Juan. Solamente en el evangelio de Lucas encuentra contenido sustancialmente el Evangelio de Cristo, al que remite Pablo. Como cartas del Apóstol de las gentes reconocía solamente las diez primeras, a la cabeza de las cuales colocaba él la de los gálatas. De esta forma obtuvo dos documentos de la religión, *El Evangelio* y *El Apóstol*. Ambos desaparecieron, pero podían ser reconstruídos fundándose en las citas y referencias existentes en los escritos de sus enemigos, principalmente de Tertuliano, en una considerable proporción (extensión), de tal forma que el método que siguió es fácilmente visible. El medio principal que él empleó para purificar el evangelio de Lucas y las diez epístolas de Pablo consiste en la eliminación de todos los lugares; luego, en sus transformaciones y cambios textuales; finalmente, algunos añadidos. La comparación de su texto con el que él tuvo presente demuestra clarísimamente que los lugares eliminados por él son aquellos que dicen que Dios, el Padre de Cristo, es al mismo tiempo el Creador y que Cristo es el Hijo de Dios que ha creado el cielo y la tierra; de forma que el Dios de los cristianos y de los judíos es el mismo; que Cristo ha nacido de María Virgen brevemente, todos aquellos cuya supresión era exigida por su doctrina acerca de los dos dioses. De éstos se encontraban tantos que debió retener algunas circunstancias que sus enemigos aprovecharon valientemente. Los documentos religiosos de Marción forman así una prueba más para su pertenencia a los gnósticos.

Para la justificación y explicación de su Nuevo Testamento compuso Marción un escrito voluminoso, según el parecer de todos, titulado *Antitheses*, que no sólo se ha perdido, sino que es imposible reconstruir con seguridad. Según este título y el material contenido, colocó en él las palabras y acciones del Dios justo de los judíos, en contraposición a los de Cristo, el Hijo del buen Dios, para demostrar, en frase de Tertuliano, por la oposición de los dos «instrumentos», la oposición de los dos dioses. Aquí reunió él todo lo que de escandaloso encontró en el Antiguo Testa-

mento y concluyó de ello las malas cualidades que atribuye él al demiurgo y al Dios de los judíos: ira, celo insensato, crueldad, parcialidad, palabras y acciones contradictorias, capacidad de mentir. Esta posición negativa para con el Antiguo Testamento la comparte con la gnosis de Valentín. Pero se fué mucho más lejos por su acerbo odio hacia el Dios de los judíos, que le condujo a la idea de que el Dios de los judíos debía desaparecer al fin de los tiempos juntamente con el mundo creado por Él.

La segunda nota característica es completamente cristiano-gentil. Después de salir de la Iglesia católica, no se contentó Marción con la formación de una escuela, sino que llegó al establecimiento de una *iglesia particular,* que se presenta completamente como un paralelo de la Iglesia católica. Él la dió una organización idéntica, con obispos, presbíteros y diáconos al frente. Pero él parece haber atenuado algo la diferencia entre el clero y los laicos, a instancias de los últimos, de forma que también los laicos podían ejercitar funciones sacerdotales en ciertas circunstancias y las mujeres tenían derecho a administrar el bautismo. Sus reuniones litúrgicas eran en todo semejantes a las de los católicos. Ella tenía los sacramentos de la Eucaristía y del Bautismo. La vida religioso-eclesiástica de las comunidades marcionistas es poco conocida. Es seguro que estaba inficionada de elementos gnósticos. La sustitución del vino por agua en la Eucaristía y el cambio de las palabras de la consagración: «Este es mi cuerpo», por «Esto es la figura de mi cuerpo», son pruebas de esto (lo testimonian). Esta infección se manifiesta también en la exigencia del celibato o continencia de los miembros de las comunidades, pues está motivada por razones gnósticas: es necesario negar al demiurgo el servicio, y reducir su dominio. El mismo motivo apoya la exigencia del ayuno, que se extendía al sábado, porque éste fué el día de descanso del demiurgo después de la creación del mundo. Los miembros de la comunidad estaban obligados generalmente a la mayor reducción posible en el uso de las obras del Creador. Este impacto gnóstico no ha estorbado con todo el desarrollo de una vida religiosa moral de relativa elevación en la iglesia de Marción. En sus enemigos faltan absolutamente las acusaciones de una conducta inmoral, que se levantaron contra algunas sectas gnósticas. Está claro también que la lectura pública del libro de las *Antitheses,* que ya al principio recibió autoridad canónica, debía conducir cada vez más a los miembros de las comunidades a exigencias más altas que Cristo les presentaba. Un rasgo que distingue a los

marcionistas de los demás gnósticos era su disposición para el martirio, testimoniada por medio de algunas noticias particulares.

La iglesia de Marción se mostró como la más poderosa de todas las creaciones gnósticas. Ella también ha conservado su unidad interna en más alta forma que todas las demás sectas gnósticas, gracias a la circunstancia de que Marción no se había propuesto fantásticas especulaciones. El número de sus discípulos, que se distinguieron como maestros independientes, era por eso también muy pequeño en relación con su extensión. Ireneo no ha creído necesario mencionar a ninguno de ellos. El más extraordinario de todos ellos fué Apelles, acerca del cual somos informados bastante bien a través de Tertuliano. Él negó la doctrina de Marción acerca de los dioses y explicó el demiurgo como un ángel creado por el único Dios que fabricó el mundo inferior a imagen del superior. Otro, de nombre Lucano, se alejó en una dirección contraria a su maestro, al enseñar tres principios primitivos: el Dios bueno, el justo y el malo. Nosotros estaríamos aún mejor informados acerca de las más antiguas divisiones marcionistas si existiese aún el escrito de Rhodon, en el cual, según Eusebio, estaban nombrados los autores de los diversos sistemas doctrinales y sus errores estaban refutados con gran solidez.

Junto a Marción y sus discípulos está representada la gnosis en sentido estricto por una parte de los encratitas, es decir, de los célibes, como fundador de los cuales denomina Ireneo al apologeta Taimo; Siro de nacimiento, había ido a Roma y se había hecho oyente de Justino *el Mártir*.

Después de la muerte de éste, volvió a su patria y se apartó de la Iglesia católica hacia el año 172. Por medio de Clemente de Alejandría sabemos que él no entendía el verso del Génesis, 1, 3 «Haya luz» como un mandato de Dios, sino como una petición al Dios subordinado de parte del dios que se encontraba en las tinieblas. Este detalle, así como la circunstancia de que en el famoso *Diatessaron* de Taciano, la más antigua armonía de los evangelios, faltan las genealogías de Jesús, se hallan en la dirección del marcionismo. Junto a Taciano, ataca Clemente de Alejandría a un encratista de nombre Julius Cassianus como dirigente del *docetismo*, es decir, la doctrina acerca del cuerpo aparente de Jesús que Marción representaba. Por primera vez Eusebio narra que la secta de Taciano obtuvo nueva fuerza debido a un cierto *Severus*, de forma que sus adictos recibieron el nuevo nombre de «severianos». Según Epifanio, ellos se mostraban partidarios de

un Dios bueno, en el incomprensible y más alto cielo. Atribuían la creación del mundo a las potestades y poderes. El Vale era para ellos el hijo del gran «arconte», colocado en la cumbre de las potestades. Él era al mismo tiempo la serpiente que había sido arrojada por el poder supremo sobre la tierra y con éste produjo la vid, como lo muestra su forma en figura serpentina. Este era el motivo por el cual se abstenían de beber vino. Su abstinencia del matrimonio la fundamentaban en que el cuerpo era obra de Satán, así como la parte inferior del cuerpo humano, mientras que la superior procedía de Dios. Los severianos pusieron así a su ascesis un fundamento dogmático, en el cual aparecen relacionados naturalmente elementos gnósticos del más variado origen (marcionismo, ofitismo).

La lucha contra el gnosticismo.

El bosquejo precedente permite conocer suficientemente que el gnosticismo cristiano para el cristianismo católico-teórico y su primer desarrollo constituía un peligro más grande que la persecución exterior. Este peligro es en la actualidad, las más de las veces, subestimado porque se considera el gnosticismo a la luz de la sobria posición intelectual de hoy en día como una manifestación religiosa que, debido a su confuso y fantástico carácter, no podía hacer impresión ninguna duradera en el hombre normal. En realidad fué el más grande peligro que hubo de vencer el cristianismo en toda su historia hasta el día de hoy. Desde todas las partes se derrumbó sobre las comunidades eclesiásticas correspondientes una multitud de sistemas religiosos que debían excitar una verdadera crisis en su interior, porque todos ellos pretendían presentar un cristianismo más elevado y perfecto. Con la predicación de la fe de los dirigentes de la Iglesia.

Por otra parte, estuvieron en una oposición abierta.

El escándalo que los miembros de la comunidad recibieron en esto supieron vencerlo, sin embargo, sus predicadores en muchos, al pretender estar en posesión de las tradiciones de los misterios apostólicos, que se habrían conservado en los ámbitos de los iniciados y que debían ser repartidos aún más a los elegidos, a los poseedores de una humanidad más elevada. Especialmente seductor debió sonar en los oídos de los cristianos austeros el anuncio con el cual Marción pregonaba un cristianismo purificado de las elucubraciones del pasado. Un diluvio de escritos, de cuya multitud

nosotros apenas nos podemos dar idea, se derramó sobre las comunidades y condujo a la lectura debido a sus méritos literarios, su espíritu y sentido de encantador contenido. A esto se añadía la actividad propagandística de los enérgicos y consecuentes jefes de la secta y escuelas, cuyos méritos personales dejaban en la sombra los detentadores de la autoridad eclesiástica con harta frecuencia. Todos estos sistemas que quieren ser cristianos poseían en su variedad *un gran poder de atracción y de propaganda.* Eran apropiados para apaciguar las más diversas posiciones y necesidades religiosas. El idealismo de altos vuelos, el realismo rastrero, de elevado misticismo y el insulso nacionalismo, la rigidez moral y el culpable sentido de frivolidad, podían encontrar pábulo y ser cultivados dentro del amplio marco de la gnosis cristiana. Pero su más grande y general fuente de fuerza estaba en su interna unión con los poderes que dominaban la vida religiosa y espiritual de la impresionante mayoría de la población del imperio romano en el siglo II.

La victoria sobre el cristianismo de la comunidad, que no sólo no tenía apoyo en estos poderes, sino que luchaba en contra de ellos, parecía ser segura. A pesar de su situación favorable, no se dió esta victoria, y este no venir la victoria pertenece a esos acontecimientos de la historia del cristianismo que manifiesta decisivamente sus últimas fuentes de vigor y su sublimidad esencial e interna sobre todo lo natural y sobre toda cultura puramente humana. La crisis gnóstica fué superada gracias al aferrarse de la mayoría de los miembros de las comunidades eclesiásticas católicas a la fe recibida de los apóstoles y gracias a la batalla que entablaron los dirigentes de las iglesias y otras personalidades con el gnosticismo, y que condujeron a la victoria. Esta lucha fué doble, una eclesiástica autoritaria y otra científica teológica.

a) *La lucha eclesiástica.*

La primera fué dirigida por los obispos de las comunidades eclesiásticas dentro de las cuales habían entrado gnósticos o intentaban introducirse. Por desgracia, tenemos pocas noticias sobre esta lucha, en primer lugar por la pérdida de muchas fuentes, así como aún más porque sucedió en el seno de las comunidades, de cuyos avatares durante los siglos II y III no se han conservado indicaciones algunas escritas. Las escasas noticias que nosotros po-

seemos nos colocan, no obstante, en la situación propicia para establecer con certeza su carácter y manifestaciones principales.

Según su carácter, debe considerarse como una lucha defensiva. Los jefes de las comunidades eclesiásticas que vienen a consideración pudieron comprender en seguida que no se podía pensar en una recuperación de los compañeros que habían creado un sistema doctrinal gnóstico. Tampoco se cuenta ningún caso de conversión de un jefe de secta o escuela de forma fidedigna. Por tanto, *las medidas* tomadas por los superiores eclesiásticos fueron de tipo defensivo. La *primera* fué la expulsión de los jefes gnósticos y su facción de la comunidad eclesiástica. Esta medida tomada era tan evidente, que es supuesta sencillamente en nuestras fuentes. Solamente es mencionada en relación con Marción (véase 2.ª p., cap. II, 1). En Ireneo viene a consideración un lugar que nos habla de la actividad propagandística de los valentinianos. Al exterior buscaban ellos despertar la impresión como si tuviesen las mismas doctrinas que los cristianos, y se quejaban de que éstos les arrojasen de su comunidad y los llamasen herejes. Esto supone su excomunión. En muchos casos, quizá en los más, pudo ser ahorrada esta medida de la autoridad eclesiástica por el hecho de que los jefes de la escuela espontáneamente se apartaban de la Iglesia. A este paso debía conducir más tarde o más temprano la esencial oposición de su pensamiento y actividad en relación con la fe y la vida religiosa de la comunidad en la cual habían entrado como hombres perfectos. Sobre uno de estos dos caminos, exclusión o salida espontánea, se encontraban las primeras escuelas y sectas gnósticas, que entonces vivieron su vida propia.

La *segunda medida* eclesiástica consistía en los esfuerzos de los dirigentes de las comunidades particulares, interesados por conservar la doctrina pura de la fe de sus miembros y por preservarlas de la doctrina errónea gnóstica. Un ejemplo de esto es la actividad del obispo Dionisio de Corinto (hacia el año 170), sobre la cual refiere algo el historiador Eusebio. Éste hace resaltar el mérito que tuvo ante toda la Iglesia al extender su cura pastoral aun en las comunidades extrañas, y da pruebas sobre esto en unas cartas que él pudo conocer. Lo que Dionisio llevó a cabo en una medida grande, y por tanto sorprendente, esto mismo hicieron otros obispos en menor escala. Que ellos y los presbíteros no dejaron de actuar con relación a sus comunidades, fué tan evidente que no necesitó ser propiamente narrado. También a este respecto conocemos un ejemplo. Ireneo aporta largos *excerpta* de las predi-

caciones de un presbítero de Asia Menor, que había visto y oído a los discípulos de los apóstoles. Ellas hacen referencia claramente a las enseñanzas características de Marción. Al juzgar estos fragmentos, no daba ningún nombre y ponía toda su fuerza en la instrucción positiva de sus oyentes, entre los cuales se había encontrado el propio Ireneo. Tales predicaciones doctrinales polémicas pudieron haber sido tenidas en gran profusión durante los siglos II y III. Muchas de ellas debieron sonar con tonos más fuertes que las del noble presbítero de Asia Menor.

b) *La lucha teológica.*

Según toda la situación de las cosas, debía presentarse, además de la lucha eclesiástica, la teológica, pues era necesario justificar el modo de proceder de la autoridad eclesiástica y sus castigos disciplinares, refutar la pretensión de los gnósticos sobre la posesión del cristianismo verdadero, el poner en la picota el abuso que practicaban con el Antiguo y el Nuevo Testamento mediante sus interpretaciones alegóricas y arbitrarias comparaciones, desenmascarar sus errores acerca de Dios, la creación del mundo, los hombres, la persona de Jesús, y de esta suerte deshacer su influjo sobre los miembros de la Iglesia católica. Eusebio atestigua la unión de estos dos métodos en el lugar en que escribe que los pastores se habían esforzado siempre en ahuyentar y separar de la grey de Cristo a los gnósticos, que, semejantes a fieras salvajes, devastaban el campo sembrado de la doctrina evangélica, ya mediante amonestaciones a los hermanos, ya colocándose públicamente contra aquéllos y refutando sus ideas, y en parte por medio de disputas orales, parte por escritos a fondo.

La lucha teológica llamó a numerosos escritores al campo de acción. Casi todos pertenecen al ambiente de la lengua y la Iglesia griega. Gracias a Eusebio se han salvado del olvido los nombres de unos doce antignósticos que se levantaron o contra determinados gnósticos o contra la doctrina singular gnóstica. De entre los heresiólogos falta en él el más antiguo, Justino *el Mártir,* quien en su apología hace referencia al escrito que había compuesto contra todas las herejías que habían surgido hasta entonces, mientras a Ireneo de Lión lo nombra muy frecuentemente. El propio Eusebio testimonia, por lo demás, que sus datos no son completos, pues en un lugar habla de numerosos enemigos de Marción, cuyos escritos se conservaban aún, cuyos nombres, no obstante, no par-

ticipa (4, 25). En otro lugar se habla de innumerables escritos de hombres ortodoxos, simpatizantes con la Iglesia, que él pasa por alto porque no conoce la época de su autor o porque son anónimos (5, 27). Estos escritos se dirigían en su mayor parte contra los gnósticos. Eusebio deja sin nombrar aquellos escritos cuyos autores se dejaban inducir hacia la imitación del ejemplo, que los gnósticos habían dado con la primera categoría de sus escritos (v. 2.ª p., cap. II, 1). Carlos Schmidt ha demostrado como paralelos los escritos gnósticos de revelación, las conversaciones de Jesús con sus discípulos después de la resurrección (*Epístola Apostolorum*), libro editado por él en una traducción copta. Los apóstoles declaran que escriben esta carta, que contiene las revelaciones de Cristo hechas a ellos, para todas las iglesias del mundo debido a los falsos apóstoles Simón y Cerinto (v. 2.ª p., cap. II, 1). Sobre la base de los descubrimientos del mismo sabio, hay que considerar las actas originales de Pablo como un paralelo católico con los *Hechos de los Apóstoles* gnósticos.

En su libro contra los valentinianos, Tertuliano nombra finalmente al apologista Milcíades y al montanista Proclus como sus predecesores. Casi todos estos escritos antignósticos han tenido el mismo destino que el escrito gnóstico (v. 2.ª p., cap. II, 1). Esta es la mejor prueba de que este último no ha sido sacrificado en una lucha de exterminio sistemática de época posterior, según se ha creído, pues para los antignósticos no se puede hablar de una tal lucha. El fundamento principal de su pérdida está en que sobre la específica situación del siglo II, la posterioridad cristiana no tenía gran interés en la conservación ni de los escritos de los gnósticos ni de los antignósticos.

Gratamente se ha conservado, al menos en parte considerable, el escrito antignóstico de tres teólogos, Ireneo, Hipólito de Roma y Tertuliano, que nos proporciona *una idea del carácter interno de la lucha teológica*. El más importante de todos éstos es el ya mencionado Ireneo. Su patria fué la provincia de Asia. Nació en Esmirna, pues el lugar citado por Eusebio de su carta dirigida al presbítero Florino de Roma, un partidario de Valentín, quiere decir no sólo que él oyó en su juventud las predicaciones del obispo Policarpo de Esmirna, sino también anuncia un conocimiento exacto de su personalidad, tal cual suele obtenerse solamente mediante un trato largo. Debido a circunstancias que nosotros no conocemos, fué conducido, a través de Roma, a Galia. En el año 177-178 aparece como presbítero de Lión y hombre de confianza de los

mártires de esta ciudad (v. 2.ª p., cap. II, 2), de la cual fué obispo después del martirio del anciano Fotino. Él murió en la época de Septimio Severo (v. 2.ª p., cap. I, 4). Su herencia literaria sufrió algunas pérdidas. También su obra principal (compuesta hacia el año 181-189) no ha sido conservada como un todo en el texto original griego, sino en una traducción antigua latina. Correspondiendo a su título, *Desenmascaramiento y refutación de la falsamente llamada gnosis,* se divide en dos partes, la primera de las cuales está dedicada a la exposición de cada uno de los sistemas doctrinales gnósticos (primer libro) y la segunda a su impugnación. Él se resiente de algunos defectos de forma, pero en su contenido se distingue por la exacta crítica de las especulaciones fantásticas de los gnósticos y sus aventuradas interpretaciones de la Escritura, su extenso conocimiento de la misma Sagrada Escritura, su seriedad moral y fervor religioso. Ireneo, en efecto, estaba magníficamente preparado para la impugnación eficaz de la gnosis.

Hipólito de Roma, como antignóstico, no llega a la altura de su maestro Ireneo. Su patria nos es desconocida. Lo más posible, vino, como Ireneo, del oriente griego a Roma, donde, lo más tarde hacia el año 210, recibió la dignidad del presbiterado. De su conflicto con el papa Calixto (217-222) hablaremos más tarde. Él murió el año 235 (v. 2.ª p., cap. III, 2). De sus dos escritos heresiólogos, el primero, el *Syntagma,* compuesto hacia el año 200, se ha perdido en su texto original griego. En cuanto a su contenido esencial, se ha conservado el pequeño escrito *Adversus haereses,* que es considerado como un suplemento del escrito de Tertuliano *De prescriptione haereticorum.* Según el patriarca Focio de Constantinopla, quien pudo aún leerlo, trataba de 32 herejías, desde Dositeo (v. 2.ª p., cap. II) hasta Noeto. Veinte de ellas son gnósticas, de las cuales la mayoría se identifican con las tratadas por Ireneo, mientras que algunas faltan en éste. Que Hipólito compuso otro segundo escrito de esta clase, está firmemente establecido mediante una investigación de un escrito contenido dentro de su cuarto libro, al comienzo, y que originariamente comprendía diez libros, que fué editado de un manuscrito del monte Athos con el título *Origenis philosophumena,* el año 1851. La injusticia de esta dedicatoria fué mostrada pronto y después de algunas vacilaciones fué reconocida la autoridad de Hipólito en general. Se concluyó con esto que el primer libro existía ya editado desde el año 1701 bajo el nombre de *Orígenes,* de forma que sólo faltan el segundo y el tercero y el comienzo del cuarto. En este escrito (actualmente

llamado *Refutatio*) él pretendía presentar la prueba de que los herejes habían sacado sus doctrinas no de la Sagrada Escritura, sino de la «sabiduría de los paganos». Éste se distingue del primero, en relación con las doctrinas sistemáticas gnósticas, debido a frases ampliadas, interpolaciones y, principalmente, por el empleo de otras fuentes, para Simón *el Mago* (v. 2.ª p., cap. II, 1) y Basílides (v. 2.ª p., cap. II, 1). Ambos escritos ofrecen para el conocimiento de la polémica gnóstica corto servicio. Prescinden de una crítica de la doctrina gnóstica. Ésta de seguro no faltaba en los escritos especiales, de los cuales uno estaba dirigido contra Marción y el otro trataba de la cuestión sobre el bien y el origen del mal. Pero ellos han desaparecido sin dejar huella alguna.

Más interesante para este conocimiento son los correspondientes escritos del único antignóstico latino, el presbítero de Cartago Tertuliano (muerto después del año 220). Tres de ellos impugnan a Hermógenes, a los valentinianos y a Marción. El más importante es el tercero, que se divide en cinco libros, de los cuales los tres primeros refutan los errores principales de Marción. En los dos últimos Tertuliano disputó vigorosamente la conservación mencionada en la 2.ª p., cap. II, 1 de lugares del evangelio de Lucas y de las epístolas de Pablo; ellos mostraban, lo que Marción negaba, que el único Dios creador y el Padre de Jesús eran una misma cosa; por eso han venido a ser la fuente fundamental para la reconstrucción de la predicación religiosa de Marción. Dos escritos están dedicados a la defensa de los dogmas eclesiásticos, la realidad del cuerpo de Jesús y de la resurrección de la carne, cuya negación era común a todos los gnósticos. Un pequeño escrito, al que Tertuliano dió el expresivo título de *Scorpiace*, es decir, medicina contra la picadura del escorpión, defiende el valor moral del martirio en contra de los gnósticos, que lo negaban. Se han perdido dos escritos, el primero dirigido contra Hermógenes, y el libro polémico dirigido contra el discípulo de Marción, Apelles (v. 2.ª p., cap. II, 1). Otros dos escritos perdidos, *Sobre la carne y el alma* y *Sobre el destino*, se dirigían también muy probablemente en contra del gnosticismo, al que tuvo en cuenta Tertuliano también en los demás escritos suyos, con excepción de los apologéticos.

De la exposición y valoración sobre la base de las fuentes conservadas, tanto de la polémica de los antignósticos en sus peculiaridades, como de la teología que ellos oponían a la doctrina gnóstica, es preciso prescindir por el momento. Sin embargo, es ineludible la exacta posición del punto de vista teológico que ellos

tomaron, así como los principios que dominan su polémica. Con respecto a lo cual la obra principal de Ireneo es de un valor incalculable, pues de sus argumentaciones particulares se pueden obtener las reglas fundamentales que ellos siguieron y que se presentan al mismo tiempo como criterios para la prueba del carácter pseudocristiano de la gnosis y para la indagación de la verdadera y auténtica fe cristiana.

Estas reglas fundamentales son *tres* en número. La *primera* estaba dirigida contra el *escrito gnóstico*. Las fuentes escritas de la fe cristiana verdadera y auténtica son los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, que se leen desde el principio en las comunidades cristianas. Esta regla la propone Ireneo en todos aquellos numerosos lugares en que se remite a los escritos de los profetas, a las palabras de Cristo y las sentencias de los apóstoles en una forma tal que no dejan la menor duda de que él las consideraba como las únicas y exclusivas fuentes escritas de la fe, aunque él no las nombra nunca en su conjunto. Con esta regla se eliminaba de un golpe la innumerable multitud de escritos apócrifos y no auténticos, que habían sido inventadas por los gnósticos «para admirar a aquellos que no conocían los escritos de la verdad» (I, 20, 1). Esta eliminación, sin embargo, era indiscutible, pues aún el canon del Nuevo Testamento en tiempo de Ireneo no estaba definido. Pues para esto era decisivo no la cuestión de qué pertenecía al canon o no pertenecía, sino el hecho constatado de que el evangelio predicado por los gnósticos, sus escritos de revelaciones, las historias de los apóstoles y lo que ellos generalmente proponían como libros sagrados, nunca había estado en uso en las comunidades eclesiásticas.

La regla *segunda* se dirigía en contra *del contenido de los sistemas doctrinales de los gnósticos*. Ireneo la propone de un modo breve y conciso como la primera, con las palabras: «Nosotros perseveramos en el canon de la verdad» (I, 22, 1). Pero bajo esto él entendía el símbolo del bautismo, como se desprende de su sentencia: «El que retiene imperturbable en sí el canon de la verdad, que ha recibido desde el bautismo, él ciertamente admitirá el nombre, las expresiones y las parábolas de la Escritura y no sus blasfemas quimeras.» Él admitirá las tablas de la ley mosaica y no tomará como imagen del rey a la zorra. Él colocará cada una de las expresiones de la Sagrada Escritura en su lugar y demostrará sin sentido sus ficciones fantásticas y sentimentales (I, 9, 4). En conexión con esto, ofrece él una más directa descripción de

la fe de la Iglesia, que se apoya evidentemente en el símbolo de la fe apostólica (I, 10, 1). Esta segunda regla llevó consigo inmediatamente la separación de todas las exposiciones, mitos y especulaciones de la gnosis oriental y helenística, pues estaban en franca oposición con el canon de la verdad; ella tocó también la gnosis de Marción, pues el canon de la verdad proclamaba al Dios único como creador de la tierra y el cielo, y con ello condenaba la doctrina de los dos dioses de Marción. Así se concibe por qué el símbolo apostólico, que en la lucha contra la gnosis recibió su forma definitiva, hace resaltar con énfasis los hechos experimentales de la vida del Señor (nacido, padecido, muerto, sepultado). De aquí se ve también cuán impropia es la conocida frase contenida en el credo, Pilato. Poncio Pilato no está por casualidad en el símbolo del credo. Mediante su mención debían ser fijados aquellos acontecimientos, según los métodos empleados en el imperio romano y preservados de su desaparición.

La *tercera* regla se refería *a los dirigentes de la escuela y secta gnóstica.* «La tradición de los apóstoles, así suena una de las más importantes expresiones de Ireneo, está clara en todo el mundo, y todo aquel que quiere ver la verdad la puede encontrar en la Iglesia, y nosotros somos capaces de numerar los obispos consagrados de cada iglesia desde los apóstoles con sus sucesores hasta nuestro tiempo. Ninguno de ellos ha pensado enseñar o conocer lo que éstos (gnósticos) inventan. Si hubiesen conocido los apóstoles escondidos misterios, que hubieran querido enseñar solamente a los perfectos en oculto, lo hubieran manifestado a aquellos a quienes confiaron las iglesias. Perfectos e intachables en todo deseaban ellos que fuesen aquellos a quienes dejaron como sucesores suyos y a quienes dieron unánimes su propio oficio y cargo de enseñar» (III, 3, 1). Con esta regla debía ser destruído fundamentalmente el influjo fascinador que ejercían sobre miembros de las comunidades cristianas algunos jefes de la escuela y secta gnóstica debido a sus méritos personales. Les falta una cualidad esencial: no son sucesores de los apóstoles y, por tanto, «no poseen tampoco seguramente el carisma de la verdad, que los presbíteros de la Iglesia, con los sucesores en el episcopado, han recibido por la benevolencia del padre» (IV, 16, 2). Anunciadores y al mismo tiempo garantes vivientes de la fe verdadera cristiana, solamente pueden ser para cada una de las comunidades los obispos que presiden, porque ellos se relacionan con los mismos apóstoles debido a la sucesión ininterrumpida, aunque no superen en dones na-

turales del espíritu a los jefes gnósticos. «El orador más grande entre los dirigentes de la Iglesia no debe anunciar otra cosa, pues nadie está sobre el maestro y el mismo inteligentemente débil no abandonará nada de la tradición. Porque la fe es una e idéntica no la acrecienta quien entiende mucho hablar sobre ella, ni la disminuye quien entiende poco hablar de ella» (I, 10, 2).

Estas tres reglas *no eran algo nuevo en cuanto a su contenido.* Ya la consideración de que las novedades de los gnósticos no podían ser impugnadas eficazmente mediante novedades en las mismas comunidades eclesiásticas deberían apartar de valorarlas como tales. Ellas no eran otra cosa que la más exacta formulación del antiguo principio de autoridad y tradición enseñado por la aparición de los gnósticos y dirigido contra ellos mismos, que se remite hasta la edad primitiva del cristianismo. Tertuliano ha dado a este principio una *redacción jurídica,* mientras en sus muchas veces nombrado escrito *De prescriptione haereticorum* transfirió a la fe y a su defensa el medio judicial de la *réplica procesal,* gracias a la cual el denunciante, sin entrar en el objeto de su acusación, podía ser rechazado por el juez romano. Contra los herejes, entre los cuales comprendía en primera línea a los gnósticos, hacía valer tres réplicas: 1. La réplica del exclusivo derecho de los apóstoles y sucesores sobre el anuncio de la verdad revelada por Jesucristo. 2. La réplica de la prioridad temporal de la doctrina eclesiástica sobre la de toda herejía. 3. La réplica de la posesión exclusiva de la Sagrada Escritura por parte de la sola Iglesia católica y su recta interpretación. El punto de vista teológico desde el cual Tertuliano presentaba estas réplicas es realmente idéntico. No obstante, su formulación era menos exacta que la de Ireneo. Es, a saber: él sacó la consecuencia de que los miembros de las comunidades eclesiásticas tenían el derecho de negar toda discusión con los herejes. Sin embargo, llevada esta negación en general y consecuentemente, hubiera sido valorada por parte de los gnósticos de forma que su doctrina era irrefutable. La aparición de numerosos gnósticos, de los cuales es lícito ser recogido que ellos en sus escritos polémicos perdidos se condujeron igual que Ireneo, muestra suficientemente que no se salieron del camino de la disputa real con sus enemigos. Por lo demás, Tertuliano, en sus escritos particulares que compuso contra los gnósticos, ha pasado por alto sobre sus mismas réplicas.

La victoria sobre el gnosticismo y su trascendencia.

El *resultado* de la lucha contra el gnosticismo fué la prueba de su carácter pseudocristiano, y la eliminación de sus partidarios de las comunidades eclesiásticas católicas sucedió antes de que el siglo II declinase. Sectas particulares gnósticas duraron aún más tiempo; pero, a excepción de las comunidades marcionistas, cayeron, como lo testimonian los escritos copto-gnósticos del siglo III, cada vez más profundamente en el abismo de lo irracional y en la encrespada región de la hechicería y la magia. En la primera mitad del siglo III aparecían los escritos de la época del florecimiento de la gnosis, siempre peligrosos para las clases intelectuales de las grandes comunidades de Roma, Cartago y Alejandría. A diferencia de Tertuliano e Hipólito, los teólogos alejandrinos, Clemente y Orígenes, no compusieron ningún escrito específicamente antignóstico; sin embargo, ellos se vieron siempre obligados a tomar posiciones en contra de los jefes de la escuela gnóstica y a impugnar a sus discípulos. Orígenes ataca una vez a un valentiniano de nombre Cándido; el diálogo dirigido contra éste se ha perdido. Desde la mitad del siglo III no existía ya ningún peligro gnóstico. Esto lo demuestran dos últimos documentos de la polémica antignóstica que de forma sorprendente tienen también forma de diálogo. El diálogo, compuesto hacia el final del siglo III por el obispo Metodio de Olimpo o Felipe «sobre la voluntad libre», diálogo tenido entre un ortodoxo y dos valentinianos, no puede ser considerado como el precipitado de una disputa oral realmente tenida. Pues Metodio ha utilizado esta forma literaria también en otros escritos. Él encontró a principios del siglo IV un imitador en el autor anónimo de un diálogo en cinco partes «sobre la fe recta en Dios», en el cual el ortodoxo orador Adamantino (con cuyo nombre se designó más tarde el diálogo) se coloca con los representantes de los marcionitas y valentinianos. El carácter propio del diálogo se muestra mediante esta combinación. Es colocado, sin duda, por la dependencia literaria de la parte dirigida contra los valentinianos del diálogo del obispo Metodio.

La *trascendencia de la victoria* del gnosticismo se puede formular en las siguientes fases:

1. Él demostró la íntima *independencia* de la religión cristiana y su absoluta separación, tanto de los cultos nacionales del Oriente como de la filosofía religiosa helenista.

2. Él redimió al cristianismo del peligro en su primera entrada en el gran mundo romano de caer en el sincretismo religioso reinante en el imperio y de perder su *singularidad*. Esta liberación se debe a estos cuatro momentos: a la conservación de su primitiva relación con el Antiguo Testamento; al aferrarse a su establecimiento apostólico; al apartamiento de las influencias de los cultos orientales y helenísticos en cuanto que amenazaban destrozar su interna unidad; a su organización eclesiástica, con los obispos como sucesores de los apóstoles y garantes de la verdadera fe cristiana al frente de las comunidades.

3. Él colocó en la más clara luz el carácter del contenido espiritual de la predicación de la fe como fruto de *la revelación divina*, no como resultado de la inteligencia humana y de las especulaciones filosóficas.

4. Él demostró *la catolicidad* como una propiedad del cristianismo mediante el apartamiento de una diferencia naturalmente fundada entre los creyentes y los sabios y la proclamación del valor universal de la predicación de la fe para todos los miembros de las comunidades eclesiásticas de todos los tiempos y dentro de todos los pueblos.

A la luz de todas estas confirmaciones se llega, finalmente, al conocimiento de que el gnosticismo como fenómeno conjunto psicológicamente inevitable cumplió una *tarea positiva* mediante exigencia indirecta y la activación del proceso interno que debía conducir a la constitución del catolicismo primitivo. Pues él forzó a los dirigentes eclesiásticos y sus colaboradores a un intensivo sondeo de la esencia de la religión cristiana y a una formación más rápida de su ámbito de vida más interno, que hubiera sucedido si no hubiera tenido lugar la impugnación de la multiforme gnosis.

2. El montanismo

El montanismo primitivo.

La lucha contra el gnosticismo estaba aún en su pleno desarrollo cuando surgió un segundo enemigo interno contra el catolicismo en el montanismo. A diferencia del primero, que ha recibido su designación completa de un punto de vista realista, éste lleva el nombre del hombre que dió su vida a este movimiento poco después de haber penetrado en la comunidad de Ardaban, en las fron-

teras de Misia y Frigia. La creación de Montano llevó en un principio el nombre de «herejía de los frigios», es decir, «herejía según los frigios». Sus partidarios la designaron mediante el nombre de «nueva profecía».

Montano es nombrado frecuentemente en las fuentes, pero conocemos pocas cosas acerca de su personalidad. Con frecuencia el momento de su aparición es propuesto con unanimidad. Eusebio, que en su *Historia eclesiástica* dedicó una gran atención al montanismo, así como a las demás formas de herejías, lo coloca en su crónica en el año 11 (según San Jerónimo) ó 12 (según la tradición armenia) del gobierno de Marco Aurelio (172 ó 173), mientras Epifanio fija para esto el año 19 de Antonino Pío (156-157). Es imposible la datación de Eusebio, porque el hecho que se relaciona íntimamente con el montanismo, que con toda seguridad podemos fijar cronológicamente independientemente de las dos fechas, sucede por primera vez en el año 177 (v. 2.ª p., cap. II, 2). La cuestión de si Montano fué antes de su conversión sacerdote de la diosa frigia Cibeles o de Apolo es preciso dejarla sin resolver, pues estas dos noticias que mutuamente se oponen surgen por primera vez en la segunda mitad del siglo IV. Las más antiguas narraciones nos informan de consumo que Montano reivindicó en Ardaban ser el portavoz del que se llama en el evangelio de San Juan el *Paráclito*, que no descendió sobre los apóstoles el día de Pentecostés, sino que apareció por primera vez en él, y que mediante él conduce a la cristiandad hacia toda verdad. Ellos están conformes también en participar que, en primer lugar, se unió *con dos mujeres*, que aparecen como sus dos constantes compañeras, Priscila o Prisca (ambas formas del nombre se encuentran en las fuentes) y Maximila. En ninguna parte se narra que Montano escribiese algo a la manera de los dirigentes de las escuelas gnósticas; las fuentes hablan sólo de oráculos de Montano y de las mencionadas mujeres, que fueron coleccionados durante su vida y recibieron consideración canónica. De ellos se conservan solamente catorce, de los cuales seis son atribuídos a Montano, tres a Priscila y cinco a Maximila. A éstos hay que añadir aún otros cuatro que Tertuliano designa como oráculos del Espíritu, es decir, del Paráclito. Ellos no son suficientes, por lo demás, para con su ayuda obtener un perfecto conocimiento del pensamiento original del trifolio. La literatura montanista no ofrece ningún sustitutivo por la pérdida de las colecciones de los oráculos, pues no se puede hablar de algo semejante. De entre los partidarios de Montano hay que

contar con seguridad solamente a dos como escritores, si exceptuamos a Tertuliano (v. 2.ª p., cap. II, 2): a Themison, que dirigió una carta a toda la cristiandad, y el autor anónimo de una respuesta al escrito polémico del antimontanista Milcíades. Ambos escritos se han perdido, así como las epístolas de los jefes montanistas a las comunidades cristianas que intentaban ganar para sí. Por tanto, en nuestro intento de establecer el *original estado de hecho*, nos informamos aún en mejor medida en los antimontanistas y en los heresiólogos que en el gnosticismo.

La *profecía*, cuyos predicadores se decían ser Montano y sus dos mujeres, era sin duda una novedad en la cristiandad de Frigia, tanto en su forma como en su contenido.

Su *forma* era la extática, es decir, sus portadores perdían en ciertas horas la conciencia y pronunciaban en este estado de inconsciencia oráculos que no eran suyos propios, sino del Paráclito. Esta singular forma manifiesta un oráculo de Montano, en el cual hace hablar así al Paráclito: «Mira, el hombre es como una lira, y yo vuelo lentamente sobre él como el plectro (varita que hiere las cuerdas de la lira). El hombre duerme, pero yo estoy despierto. Mira, el Señor es quien saca fuera el corazón de los hombres y les da (otro) corazón.» En esta forma se puede ver el influjo regional y etnológico que tuvo el país frigio en el origen y la forma original del montanismo, pues en *Frigia*, el país del culto origiástico de Cibeles, la religiosidad llevó consigo siempre desde antiguo un carácter fantástico. Pero este influjo no debe ser extendido al contenido de la nueva profecía, pues éste es absoluta e internamente cristiano.

El *nuevo contenido* era la predicación de la inmediata proximidad del retorno de Cristo y la bajada de la celestial Jerusalén a la llanura frigia entre las ciudades de Pepuza y Tymión, en la cual Montano quería reunir a toda la cristiandad. En nombre del Paráclico, él y sus compañeras, con las cuales vivía en Pepuza según una noticia fidedigna del heresiólogo Filastrio, exigían a los cristianos que se preparasen para el grande y próximo acontecimiento por medio del abandono de las costumbres practicadas en las comunidades eclesiásticas y propuestas por los jefes de las mismas, y por medio de una ascética intensiva y, en primer lugar, con la renuncia al matrimonio y un ayuno severo. El antimontanista Apollonio (v. 2.ª p., cap. II, 2) designa a Montano expresamente como el destructor del *matrimonio* y piensa que Priscila y Maximila abandonaron a sus esposos cuando fueron llenas del espíritu.

El ejemplo que ellas dieron fué decisivo para los primeros partidarios de la nueva profecía. Lo primitivo fué, pues, no la prohibición de segundas nupcias, sino del matrimonio en general. Con la predicación de la próxima venida de Cristo, el matrimonio ya no tenía razón de ser. Está claro también que la extraordinaria agitación que trajo como inmediata consecuencia la presentación de Montano y de sus primeras compañeras que abandonaron a sus maridos, no se hubiera ocasionado caso de que se hubiera tratado únicamente de la prohibición de las segundas nupcias.

Apollonio designa también a Montano como ordenador del *ayuno*. En la «selección» de su escrito, hecha por Eusebio, faltan noticias sobre el particular. Lo nuevo estaba, según Tertuliano, en que las acostumbradas y voluntarias prácticas de ayuno (si exceptuamos el corto ayuno de la Pascua) se convirtieron en obligatorias y se multiplicaron. Pero no puede ser dudoso que la exigencia originaria de Montano provino de que toda la vida que determinaba para los cristianos hasta el cumplimiento de la profecía debía ser un continuo ayuno. Como el ayuno era considerado como preparación para el retorno del Señor, sería contraproducente su interrupción, pues este retorno se podría producir en cada momento.

La originalidad de ambas exigencias se coloca fuera de duda gracias a su oráculo frigio, que Orígenes nos ha conservado: «No te acerques a mí, pues yo soy puro. Yo no he tomado mujer alguna, mi boca aún es un sepulcro abierto; soy un nazareno de Dios y no bebo ninguna clase de vino» (*Epíst. ad Tit.*, 2, 11).

Una tercera exigencia era la incondicionada disposición para el *martirio*, que es testimoniada por dos oráculos «del espíritu» en Tertuliano. El uno suena de esta manera: «No deseéis morir en la cama, o en los dolores del parto, o en la delicada fiebre, sino en los sufrimientos del martirio, con el fin de que seáis glorificados por aquel que sufrió por vosotros» (*De fuga*). Y un tercero que se contiene en Tertuliano con las palabras: «El que reconocerá al Espíritu, le oirá marcar a fuego a los fugitivos» (*De fuga*). También pertenecen al estado originario *las promesas* a los adictos de la nueva profecía. Sobre el particular nos informa un oráculo de Montano que nos transmite Epifanio: «¿Por qué hablas tú (se dirige al Espíritu) de los superhombres redimidos?» A esto responde el Espíritu: «El justo brillará más de cien veces más que el Sol; los más pequeños entre ellos, más de cien veces más que la Luna» (*Haer.*, 48, 10). Aquí puede traerse también un

oráculo de Priscila contenido en Tertuliano: ««La pureza (se piensa en la pureza sexual) une los corazones. Ellos (es decir, los célibes) ven visiones y cuando sus rostros se inclinan a la tierra oyen claras voces que son al mismo tiempo salutíferas y desgraciadas» (*De exhort. cast.*, 10).

Como fuente para el conocimiento de la actitud de Montano con respecto al *perdón de los pecados,* poseemos solamente el oráculo del Paráclito en Tertuliano: «La Iglesia tiene poder para perdonar los pecados, pero yo no lo haré jamás para que otros no pequen» (*De pudicitia,* 21). Aunque este oráculo es oscuro, de él se deduce que en él no hay lugar para hablar de una disciplina penitencial.

La creación de Montano se diferencia, por tanto, *fundamentalmente* del gnosticismo. Mientras éste está en una fundamental dependencia de elementos extracristianos, él se apoya en las manifestaciones de la vida de la época del cristianismo primitivo (entusiasmo religioso, estima de los dones, sus efectos carismáticos, idea escatológica y esperanza), que eran aún muy apreciadas y cuidadas en la cristiandad del siglo II precisamente en los ambientes que querían ser cristianos perfectos. En esto consistía su fuerza y su vigor propagandístico, que aún se fortaleció más debido a la circunstancia de la fe de las comunidades cristianas. Pero mediante esta nueva profecía se coloca en una fundamental oposición para con la Iglesia organizada, y en general y principalmente con los oficios eclesiásticos. Él negaba la autoridad eclesiástica y la sustituyó mediante el *profetismo* individual. Él quitó a la Iglesia católica, que se apoyaba sobre la sucesión apostólica, la base de su apoyo mediante la invocación al Paráclito, que se había aparecido en él, como perfeccionador de la obra de Cristo. Él lanzó contra los obispos el reproche de que no sólo no entendían la más peculiar y elevada exigencia de la vida cristiana, la preparación para la venida de Cristo, sino que impedían a los cristianos realizarla. Mediante la predicación del fin del mundo, esperado con una proximidad inmediata, negaba por fin la misión considerada como católica, es decir, universal en el tiempo y en el espacio, que el Señor había dado a su Iglesia.

La *época primitiva* del montanismo fué de una duración muy limitada. Sobre su concreto desarrollo conocemos pocas cosas. Como los primeros partidarios de Montano nombra Eusebio a dos hombres, Alcibíades y Teodoto, pero no dice nada referente a ellos. El anónimo antimontanista (v. 2.ª p., cap. II, 2), que Teodoto

designa como el primer director del asunto de la nueva profecía, dice que ésta experimentó desde el principio, por una parte, una aceptación entusiasta y, por otra, una fuerte oposición. El hecho contado según una fuente antigua por Epifanio sobre la entrada de toda la comunidad eclesiástica de Tiatira de Lidia en la nueva profecía, tuvo lugar aún viviendo el mismo Montano, pues sólo se explica si tuvo lugar al principio del movimiento, antes de que surgiera la oposición por parte de otras comunidades. Este estadio primitivo del montanismo finalizó con la muerte de Montano y de las dos mujeres. A través del anónimo antimontanista, sabemos que Miximila murió el año 179 (v. 2.ª p., cap. II, 2). Pero la muerte de Montano y de Priscila debió suceder aún más temprano, pues el anónimo deja entender claramente que Maximila sobrevivió a ambos. Él menciona también el rumor de que Maximila y Montano se suicidaron, ahorcándose, como hizo Judas *el Traidor,* «no al mismo tiempo, sino en la hora determinada de su muerte»; sin embargo, niega expresamente hacerse responsable de esta noticia.

La extensión del montanismo.

La nueva profecía poseía, a pesar de su actitud antieclesiástica, un poder de atracción y de propaganda que no permaneció reducida al campo originario de su procedencia. En primer lugar, desde Frigia se extendió a todas las provincias *del Asia Menor,* que se convirtió en centro principal de todo el movimiento. Jamás se han encontrado narraciones particulares sobre las comunidades montanistas de aquellos lugares. En escritos polemistas son nombradas junto a Tiatira solamente algunas ciudades, entre las cuales se encontraban Hierápolis, Apamea, Otrus y Cumana, en Frigia; Ancira, en Galacia. Noticias sobre la interna evolución después de la muerte de Montano y de las dos mujeres son también muy raras, pero suficientes para dejar conocer que la nueva profecía cayó muy pronto de la cumbre a la que había ascendido en su estadio primitivo.

La mayoría de los *excerpta* de Eusebio del escrito del antimontanista Apollonio trata de un tal Alejandro como compañero íntimo de una profetisa innominada, que quizá se identifica con la profetisa mencionada ambas veces por Epifanio, de nombre Quintila. Él había tenido la pretensión de un título honorífico de mártir; en realidad, sin embargo, se había dedicado a rapiñas y crí-

menes y por ello había sido castigado, de lo que se podía enterar todo el mundo por las actas del archivo público de la provincia de Asia. Apollonio indica el relajamiento de la vida ascética suficientemente, al designar a Alejandro como compañero íntimo de la profetisa. La renuncia absoluta al matrimonio debió sustituirse desde muy pronto por la prohibición de las segundas nupcias; la primera exigencia original no pudo permanecer tan pronto como la profecía hubo abarcado ambientes más amplios, y cuanto más se dejaba esperar el cumplimiento de la profecía sobre el fin del mundo. Por Hipólito de Roma sabemos que una parte de los montanistas, a cuyo frente coloca él a un desconocido Echines, son culpables del llamado monarquianismo modalístico, que surgió hacia el año 180 en el Asia Menor. Esto pudo suceder tanto más fácilmente cuanto en el oráculo de Montano «Yo soy el Padre, y el Hijo y el Paráclito», podía ser entendido en el sentido de este error tan pronto como se convirtió en objeto de una explicación teológica. Sobre la organización eclesiástica de las comunidades montanistas no poseemos noticias especiales. Según indicaciones de Tertuliano, por una parte, y por otra según las de los antimontanistas y Epifanio, se daba una jerarquía carismática que constaba de profetas, mártires y profetisas.

De Asia Menor se extendió la nueva profecía hacia Siria (Antioquía) y a Tracia (la colonia Debeltum y la ciudad de Anchialos) por los caminos de una propaganda oral. Noticias más directas faltan.

El hecho de que esta profecía fué conocida muy pronto en *Occidente,* prueba que sus primeros adictos se pusieron en contacto por escrito con los centros en aquel tiempo neurálgicos del cristianismo en Occidente para ganarlos a su causa. La más antigua noticia se refiere a la Iglesia de las Galias, de Viena y Lión, y procede del año 177. En la conclusión a los *excerpta* de la carta de esta Iglesia a los hermanos en Asia y Frigia (v. 2.ª p., cap. I, 3) participa Eusebio que ellos incluyeron varias cartas que fueron escritas por sus mártires desde la cárcel a los hermanos de aquellos lugares, así como al entonces obispo Eleuterio (174-189) «a causa de la paz de la Iglesia» y que ellos mismos añadían un informe sobre la cuestión discutida, poco tiempo ha surgida, «sobre la profecía». El mérito de estos fragmentos de actas es muy digno de ser acusado, pues nos da la posibilidad de un conocimiento que nos conduzca a ver la posición de la Iglesia de Galia con respecto a la nueva profecía. De la carta de los mártires a los

hermanos en Asia y Frigia no nos informa Eusebio, y su *excerptum* de su carta a Eleuterio contiene solamente la recomendación del entonces presbítero Ireneo de Lión como portador de la carta. De la noticia de Eusebio de que estas cartas querían servir para la paz de la Iglesia, se deja concluir que ellos no reconocían a la nueva profecía ni como indispensable ni la rechazaban absolutamente. Él designa el informe como «piadoso y sobremanera ortodoxo». Como él estigmatiza esta profecía con frecuencia como profecía frigia, este informe no puede haberse pronunciado en favor de ella.

Se ha aceptado en general que el papa Eleuterio no sólo recibió conocimiento de la nueva profecía mediante la carta de los mártires de Lión, sino que se ocupó de ella directamente desde Frigia. No se refiere la actitud que él tomó con respecto a ella. Tampoco conocemos nada sobre el éxito de la intervención escrita de los mártires galos, ni tampoco del resultado del viaje de Ireneo a Roma. Pero que Eleuterio no condenó la nueva profecía se deduce de noticias que tenemos que agradecer a Tertuliano. Al principio de su escrito contra Práxeas narra él que este hombre, que llegó de Asia Menor a Roma, determinó a un obispo, que él no nombra, pero que únicamente puede ser Ceferino, a admitir la devolución de las cartas de paz que los montanistas habían extendido en Asia y Frigia y a renunciar al intento de reconocer los carismas. Para conseguir su propósito, Práxeas había hecho no solamente directos informes sobre «los profetas y sus iglesias», sino también se había remitido a interpretaciones oficiales y a sus antecesores. De entre éstos sólo pueden ser considerados Eleuterio y Víctor I (189-198). Las explicaciones de estos dos no pueden haber consistido en la condena de la nueva profecía; esto lo prueba la inicial simpatía de Ceferino por ella. Pero ellos debieron haber sido para ella contrarios. De otra suerte Práxeas no hubiese pedido remitirse a ellos. Este comportamiento de los papas nombrados demuestra que ellos no reconocían el carácter revolucionario del montanismo. Ellos observaron cierta reserva en primer lugar porque la nueva profecía dogmáticamente era ortodoxa, luego a causa de la alta estima que aún gozaban en su época los dones carismáticos y los efectos del espíritu.

El montanismo de Tertuliano.

La noticia de la nueva profecía llegó a Africa por primera vez a principios del siglo III. Mas aquí consiguió para sí su partidario

más extraordinario y entusiasta en la persona del ya nombrado frecuentemente Tertuliano, el teólogo, que se muestra como tal en doce de sus escritos conservados. Gracias a su actividad primera escrituraria, que tiene lugar en el año 197, se había ganado una alta consideración en Cartago como apologeta y antiherético. Sin embargo, en sus escritos anteriores religioso-prácticos se había dado a conocer como una singular personalidad definidamente individualista y subjetivista, inclinado a un rigorismo moral, dirigido extraordinariamente hacia las esperanzas escatologistas. El motivo que en definitiva le condujo desde el primer momento en favor de la nueva profecía era triple:

1. Su ortodoxia, por la cual ésta se distinguía de todas las demás herejías, principalmente del gnosticismo. 2. La conformidad que él observó entre ella y su propio ideal de vida cristiana. 3. La viva satisfacción que recibió al encontrar confirmadas sus tendencias rigoristas y exigencias mediante una instancia tenida inmensamente superior a la autoridad eclesiástica y la disciplina reinante, es decir, mediante el mismo espíritu de Dios. Por algún tiempo se entregó él a la esperanza de poder llevar el reconocimiento de la nueva profecía a la Iglesia de Cartago. Él hizo este intento en los dos primeros escritos montanistas del año 205-206, de los cuales el uno exigía la velación no sólo de las mujeres casadas, sino también de las vírgenes, y el otro amonestaba encarecidamente a la castidad. Pero cuando aquella esperanza resultó falaz, engañosa, triunfó su individualismo sobre el sentido de la comunidad eclesiástica y le condujo, lo más tarde en el año 207, al apartamiento de la comunidad. Se ha observado ya ampliamente que desde este momento una *creciente hostilidad* prevalece en su escrito contra la mayoría de la comunidad que se apoyaba en la autoridad eclesiástica y en la disciplina generalizada, hostilidad que llega a su culminación en su último escrito, *Sobre la castidad*. Ésta se manifiesta con singular acritud al designar a los católicos con el calificativo de psíquicos, de los cuales debió aprender que significaba entre los gnósticos una clase de hombres de inferior calidad (v. 2.ª p., cap. II, 1).

Con la noticia de la nueva profecía tuvo al mismo tiempo conocimiento Tertuliano de la *forma extática*, en que se presentó aquélla en su origen. Esta nueva forma de la profecía no presentaba seguramente la más mínima dificultad a un hombre que era tenido no menos que por iluso. Tertuliano la superó y se creó una teoría propia sobre el éxtasis, que nosotros conoceríamos me-

jor si se hubiesen conservado sus seis libros que trataban sobre él. Por otros escritos se deja ver que él llegó a convencerse de que el éxtasis no solamente es un fenómeno concomitante del efecto de la gracia, sino precisamente la fuerza por medio de la cual el Espíritu Santo efectúa la profecía (*De anima*, 11).

Ahora bien: Tertuliano era de un temperamento demasiado independiente para suscribir con todos los pormenores la nueva profecía sin más. Esto se manifiesta ya en el uso escaso que hace de los oráculos de los nuevos profetas. Él cita solamente seis, aunque tenía a su disposición una colección de ellos, y dos sólo con el nombre de la profetisa Prisca; los otros cuatro los propone como oráculos del Paráclito, es decir, del Espíritu. A Montano lo nombra solamente dos veces, junto con Prisca y Maximila. Él hace mención de estos tres y los denomina «profetas» en tres lugares, una vez los llama «nuevos profetas». Los lugares en que se remite directamente al Paráclito, al Espíritu Santo, son numerosísimos. Generalmente no habla de Pepuza. El cumplimiento de la profecía de los nuevos profetas, de que se contemplaría la imagen de la Jerusalén celestial, antes de su real aparición, lo coloca en Judea. Allí de más joven, con ocasión de la «expedición oriental» (es decir, la realizada por Septimio Severo contra los persas), había visto durante cuarenta días seguidos por la mañana temprano una ciudad rodeada de murallas con su fulgurante luz, que luego se iba desvaneciendo en el cielo (*Adv. Marc.*, 3, 74). Estos rasgos peculiares conducen al conocimiento de una *primera nota característica* del montanismo de Tertuliano; él quitó a la nueva profecía de una manera consciente el colorido personal y local y le dió un sello de valor general.

Una *segunda* nota característica está en el fundamento histórico-salutífero que dió a la nueva profecía, al presentarla como la época cuarta y definitiva de la actividad salvadora de Dios. Esto lo hizo igualmente en el escrito sobre la velación de las vírgenes. Al comienzo hace notar con todo vigor la inmutabilidad y lo irreformable de la regla de la fe y saca como conclusión que la disciplina y la praxis de la Iglesia pueden ser mejoradas bajo el influjo progresivo de la gracia de Dios que opera hasta el fin de los tiempos. Después de la referencia a la sentencia del *Eclesiastés* —«cada cosa tiene su tiempo»—y la comparación de la vida cristiana con el crecimiento de un árbol desde la semilla hasta el fruto, siguen las palabras decisivas: «Así se conduce también con justicia. Al principio existía la naturaleza temerosa de Dios. Me-

diante la ley y los profetas llegó a la niñez. Mediante el Evangelio creció hasta la vigorosa juventud. Ahora consigue la edad madura mediante el Paráclito. Él sólo debe ser llamado y venerado como el maestro que viene de Cristo. Él no habla por sí mismo, sino que anuncia lo que Dios le ha mandado. Él sólo va delante de nosotros, pues él sólo sigue a Cristo. Aquellos que le reciben, prefieren la verdad a la tradición.»

Con esto, al mismo tiempo propuso Tertuliano a la nueva profecía un *programa de acción* salido y dirigido contra la organización eclesiástica, cuya realización no conocemos porque él no nos dejó ninguna exposición sistemática de sus exigencias y no ha hallado para sus luchas diarias con los «psíquicos» ningún informador contemporáneo o posterior. Los únicos restos de todo este complejo de hechos son sus escritos montanistas, de los cuales cuatro constituyen la fuente fundamental para el conocimiento del montanismo.

El *primer* escrito, compuesto hacia el año 211/12, sobre «la fuga en la persecución», ataca la idea dominante en la Iglesia de que es lícito el liberarse de la persecución mediante la huída o mediante el soborno de las autoridades romanas. Tertuliano había manifestado antes la idea de que era mejor huir que dejarse apresar y, a consecuencia de las torturas, negar la fe. Él declara esto al principio de su escrito, pero se decide más bien por la nueva profecía, que intenta apoyar en oráculos del Espíritu (v. 2.ª p., cap. II, 2) y defender contra las objeciones de los «psíquicos». Contra la objeción principal, que se apoyaba en el mandato del Señor (*Mt.*, 10, 23), hace valer, que este precepto sólo se dirigía a los apóstoles, tenía vigor sólo para aquella época y tenía como objeto no el liberarse del martirio, sino la posibilidad de la predicación progresiva del Evangelio.

En el *segundo* escrito, «sobre la monogamia», reasume de nuevo el tema que él había tratado diez o quince años antes en la *Exhortación a la castidad*. El contenido y el tono del segundo escrito dejan reconocer los avances que se habían realizado en la hostil actitud de Tertuliano contra los «psíquicos». Mientras en el primero fundamentalmente había disuadido sólo las segundas nupcias, propuso entonces la monogamia en toda forma como una de las exigencias que el Paráclito había anunciado por medio de los nuevos profetas para intensificar la realización de la vida cristiana. Él intentó probar aún que esta exigencia en último término ni era nueva ni extraña, sino antigua, que se retrotrae hasta

el origen mismo de la humanidad y se presenta propiamente como cristiana. Unicamente él podía hacer aceptable esta tesis sólo mediante el arte de la dialéctica, en cuya aplicación era un perfecto maestro. Muy instructivo es, por ejemplo, la manera y la forma cómo se libera de la objeción de los católicos que le oponían las frases del Apóstol de las gentes: «La mujer está ligada mientras viva su marido, pero cuando el marido ha muerto es libre para casarse, si quiere, solamente con el Señor» (*I Cor.*, 7, 39). Después de que Tertuliano ha echado mano de todos los registros de una audaz sofística para probar que el Apóstol habla no de una mujer cristiana, sino de una mujer pagana, se le escucha, no sin extrañeza, explicar: «Supongamos que ello es verdadero, que Pablo ha permitido a los fieles, después de perder a su esposo, casarse de nuevo; San Pablo ha actuado aquí, precisamente en este lugar, como en otros, contra su propia norma» (cap. 14).

El *tercer* libro, «sobre el ayuno», está dedicado a la fundamentación y defensa de la disciplina montanista del ayuno. Aquí tuvo Tertuliano una actitud más fácil, pues no era difícil reunir y ofrecer ejemplos de ayuno y exhortaciones a la sobriedad sacados de la Sagrada Escritura. De valor son los datos exactos sobre los tiempos del ayuno, a los cuales dió el nombre: los ayunos estacionales, el miércoles y viernes de cada semana, que se diferenciaban de los acostumbrados en la Iglesia católica por su carácter obligatorio y su ordinaria duración hasta el atardecer, no sólo hasta la hora nona; luego dos semanas de xerofagia (consunción de comidas secas y vegetales) en el año, pero con excepción del sábado y domingo, que pertenecían a esta semana. Cómo eran observados estos ayunos entre los montanistas de Oriente no nos lo dice Tertuliano; tampoco cita ninguna afirmación de los profetas frigios sobre el particular. Lo que hace muy poco agradable la lectura de este escrito es el tono burdo y, en parte, obsceno que emplea contra la abundancia exagerada de los «psíquicos».

El punto álgido de la polémica de Tertuliano lo consigue en su *cuarto* escrito, «sobre la castidad». Como tiene íntima relación con la disciplina penitencial, puede ser valorado más exactamente como un todo solamente en unión con la cuestión de la penitencia, de la cual trataremos más ampliamente más abajo. Aquí es el lugar apropiado para establecer firmemente que Tertuliano supo valorar los mismos oráculos del Paráclito en conformidad con su propio sentir. Se trata del oráculo sobre el perdón de los pecados mencionado en la 2.ª p., cap II, 2. Si bien es cierto que aquí

Iglesia y Espíritu están en una completa oposición, consideró suficiente unir mutuamente las dos realidades tan íntimamente, que pudo escribir la frase: «La Iglesia ciertamente perdona los pecados, pero esto lo realiza la Iglesia-Espíritu mediante los hombres espirituales, no la Iglesia-número de los obispos» (cap. 21). Éste es también el lugar más importante para el nuevo *concepto de Iglesia* que él colocó en lugar del que descansaba sobre la sucesión apostólica de los obispos como portadores de un oficio objetivo y con el cual sacó la última consecuencia de su oposición para con la organización eclesiástica.

En un punto importante negó Tertuliano, como no se podía esperar de otra suerte, la sucesión al montanismo. Se refiere al *puesto de la mujer* en la comunidad. A ambas mujeres, Priscila y Maximila, debió de grado o de fuerza reconocerlas como profetisas y portadoras del espíritu. Pero no pudo tolerar que se concediese a la mujer en su comunidad una posición semejante. Por tanto, pronto precisó en su primer escrito montanista su punto de vista (v. 2.ª p., cap. II, 2): «No está permitido a la mujer hablar en la comunidad eclesiástica, ni enseñar, ni sacrificar, ni ninguna clase de derechos que corresponden al hombre, ni mucho menos pretender ejercitar las funciones sagradas sacerdotales» (cap. 9). Pero como la nueva profecía colocaba el más alto valor en los dones carismáticos, no podía negar a la mujer el derecho a profetizar; pero él no permitió nunca la presentación activa de la mujer que profetizaba en las asambleas culturales. A primera vista da la impresión como si él se hubiera referido en este punto a lo escrito anteriormente por el Apóstol de las gentes sobre el silencio a observar por las mujeres en las asambleas (*I Cor.*, 14, 34). Pero sí se ve cómo se sobrepone a una determinada afirmación del mismo Apóstol en la cuestión de las segundas nupcias (v. 2.ª p., cap. II, 2), no puede haber duda de que no decidió en las dos cuestiones ni la autoridad del Apóstol de las gentes ni el mismo Montano, sino la propia actitud de Tertuliano.

Si se tiene en cuenta toda la interpretación de conjunto sobre la nueva profecía, aparece claro que él no se colocó al servicio del montanismo, sino, por el contrario, puso a su servicio el montanismo.

La expugnación del montanismo.

Eusebio conoció una serie de escritos de hombres muy instruídos que presentaron «una fuerte e invencible obra de defen-

sa» contra la herejía de Frigia, que él no nombra, si exceptuamos al obispo de Hierápolis Apolinar y al apologeta Milcíades (v. 2.ª p., cap. I, 3). Sólo se han conservado los «*excerpta*» *de dos escritos antimontanistas,* que Eusebio incorporó a su *Historia de la Iglesia* y que debían haber sido empleados repetidas veces en lo anteriormente dicho. Del uno Eusebio no nos da ni el autor ni el título; se ha procurado por esto designarlo con el nombre de anónimo antimontanista. Él era, sin duda, un obispo del Asia Menor, porque en la introducción a su escrito habla del obispo Zotico de Otrus como de un copresbítero. El tiempo de su composición se concluye por el lugar en que demuestra ser falsa la profecía de Maximila de que habría guerras y revoluciones, mediante la manifestación del hecho que desde su muerte habían transcurrido catorce años y no había estallado ninguna guerra ni local ni general; por el contrario, que los cristianos gozaron de una paz duradera. Como este tiempo de paz sólo puede colocarse en el gobierno del emperador Cómmodo (v. 2.ª p., cap. I, 3) y cesó ya al principio del año 193, hay que colocar el escrito del anónimo en el año 192-193. De éste y un segundo lugar en que se dice que desde la muerte de Maximila habían transcurrido catorce años, se deduce asimismo que ella murió el año 179. Como autor del segundo escrito nombre Eusebio (5, 18) a un «escritor eclesiástico» de nombre Apollonio, sin indicar de ningún modo sus referencias personales. Tampoco le da su título, pero lo caracteriza como una refutación de las profecías que circulaban de las sectas frigias y como un escrito que desenmascaraba su manera de vivir. Él leyó en él un lugar que decía que habían pasado cuarenta años desde la aparición de Montano. Por tanto, este escrito debe ser datado en el año 211-212.

La circunstancia de que todos estos antiquísimos escritos antimontanistas surgieron en Asia Menor prueba que la nueva profecía ocasionó allí una crisis que duró mucho más que la promovida por el gnosticismo. La entrada de toda una comunidad eclesiástica en alguna de las sectas gnósticas no se narra en ninguna parte, mientras que en tal caso es testimoniado al menos una vez por lo que se refiere al montanismo (v. 2.ª p., cap. II, 2). Pero la mayoría de las iglesias del Asia Menor no se dejó prender por el movimiento seductor, como sucedió también con su opuesto el gnosticismo. Como contra éste, ellos dirigieron contra la nueva profecía una campaña doble, una *eclesiástica* y otra *teológica.*

La noticia más importante sobre la *primera* tenemos que agra-

decérsela al anónimo. Él cuenta que los fieles en el Asia con frecuencia y en muchos lugares tuvieron reuniones que se presentan como los más antiguos *sínodos provinciales* que nosotros conocemos. En estas asambleas, dirigidas, como es natural, por los obispos, fueron examinadas las nuevas doctrinas, y después de que habían sido condenadas como perniciosas y heréticas sus adictos eran arrojados de la Iglesia. El anónimo y Apollonio cuentan también que los obispos Zotico de Kumane y Juliano de Apamea se dirigieron a Pepuza con la intención de examinar el espíritu que hablaba en Maximila y para darle cuenta, pero que ellos habían sido impedidos mediante Temisón (v. 2.ª p., cap. II, 2) y su séquito en la refutación del espíritu. A través de Eusebio sabemos que el obispo Serapion de Antioquía dirigió una carta a «Karikus y Pontius», en la que refutaba la herejía frigia y a la cual anexionó las cartas del obispo de Apolonio Hierápolis como prueba de que la naturaleza y el impulso de la nueva profecía era detestada por los hermanos de todo el mundo. Se puede considerar esta carta como de las más antiguas actas sinodales conocidas; pues ella llevaba las firmas manuscritas de los obispos, dos de las cuales ofrece Eusebio textualmente. El segundo procede del obispo Elio Publio Julio, de la colonia Debeltum en la Tracia: «Así como es cierto que Dios vive en el cielo, así el bienaventurado Sotas de Anchialos ha querido expulsar el espíritu de Priscila, pero los hipócritas no lo han permitido» (5, 19). De un sínodo provincial más en Ikonio se habla en la carta del obispo Firmiliano a Cipriano de Cartago del año 256. Este sínodo se había celebrado en tiempo mucho anterior y había realizado el bautismo de los frigios. Tuvo lugar, por tanto, en la primera mitad del siglo III. La lucha eclesiástica recibió también la forma de disputas públicas. En la introducción a un escrito polémico dice el anónimo que él hacía poco tiempo (por tanto, poco antes del año 192-193) había tenido en Ancira una activísima disputa pública con los partidarios de la nueva profecía, con el resultado de que la comunidad eclesiástica, que había sido engañada completamente, había sido confirmada en la verdad, pero que el partido contrario había sido rechazado «temporalmente». Esta unión no fué de seguro la única de esta clase.

La *polémica teológica* perseguía una doble meta: 1.º, proponer la prueba de que la nueva profecía no era auténtica y no procedía del Espíritu; 2.º, la eliminación de las exigencias rigoristas que establecía en la vida eclesiástico-cristiana Para su inautenti-

cidad hacía valer el anónimo como motivo fundamental el estado estático, en que Montano y las dos mujeres la anunciaban. Ninguno de los profetas, ni del Antiguo ni del Nuevo Testamento, había sido arrebatado por el Espíritu de una forma semejante. Un segundo motivo veía en el hecho de que ciertas profecías de Maximila jamás se habían cumplido (v. 2.ª p., cap. II, 2); un tercero, en el hecho de que la profecía había cesado después de Montano y las dos mujeres. Pues, según el Apóstol, el carisma de la profecía debe permanecer en la Iglesia hasta el retorno del Señor. Esto era, sin duda, una respuesta al oráculo de Maximila: «Después de mí no se dará ninguna profetisa más, sino que tendrá lugar el fin del mundo.» El montanismo posterior no renunció a las profetisas (v. 2.ª p., cap. II, 2). Según los *excerpta* de Eusebio, el anónimo no se apoyaba en el indigno comportamiento de los montanistas. Los reproches de esta clase tienen, sin embargo, un gran ámbito en los *excerpta* del escrito de Apolonio.

La más rica, pero sólo indirecta, fuente para el conocimiento de la expugnación de las exigencias montanistas, la ofrecen dos escritos de Tertuliano mentados en la 2.ª p., cap. I, 5; además, por ellos conocemos las objeciones que fueron presentadas contra ellas de parte eclesiástica. Es esta dirección, sin embargo, nos informamos solamente de las objeciones que se dirigían contra el montanismo de Tertuliano.

Como Montano se había remitido al evangelio de San Juan, era de esperar que se encontrasen enemigos extremados que fuesen del parecer de que negando la procedencia apostólica de este evangelio se podría expugnar a aquél muy eficazmente. A este extremo llegó a principios del siglo III el escritor romano Gayo, quien se dirigió en su escrito polémico en forma de diálogo contra Proclo, el dirigente principal de la nueva profecía en Roma, por la época de la etapa Ceferino (v. 2.ª p., cap. II, 2). Los escasos *excerpta* de ese diálogo en Eusebio dan a conocer que él atribuye el *Apocalipsis* de San Juan al gnóstico Cerinto (v. 2.ª p., cap. II, 1). A través de nuevos descubrimientos, sin embargo, pudo ser confirmado que él negaba la autoridad joánica para el evangelio. Él halló un enemigo en su contemporáneo Hipólito de Roma, de cuyo escrito contra Gayo se han encontrado algunos fragmentos. Mas Gayo no fué el primero que llegó a este extremo. A través de Epifanio (*Haer.*, 51), sabemos que ya en la época de la entrada de la comunidad de Tiatira en la nueva profecía (v. 2.ª p., capítulo II, 2) el evangelio de San Juan fué negado al Apóstol por ene-

migos fanáticos del montanismo. Él dió a estos enemigos la equívoca designación de *Alogos* (= sin el Logos, sin razón). Ellos parece que atribuían también el evangelio al citado Cerinto.

El alcance y trascendencia de la eliminación del montanismo.

La doble batalla condujo al desplazamiento del montanismo de la Iglesia católica y a la fusión de sus partidarios en *comunidades propias* que por motivos evidentes duraron más tiempo que el gnosticismo en sus escuelas y sectas. El tiempo en que su fuerza propagandística había disminuído ya considerablemente en el Asia Menor se puede determinar aproximadamente gracias a la noticia de Epifanio de que la mayor parte de la comunidad de Tiatira había vuelto a la Iglesia católica después de haber sido montanista durante noventa y tres años (263-264). Él encontró también partidarios en la nueva ciudad de Constantino *el Grande*. La polémica más frecuente contra él en los escritos de Dídimo *el Ciego* († hacia el 398), el documento quizá más antiguo de la polémica antimontanista que ha compuesto el diálogo entre un montanista y un ortodoxo dado a conocer por primera vez el año 1905, deja concluir que él constituía en la segunda mitad del siglo IV, aún en Alejandría, un cierto peligro. En el propio Oriente duró hasta el siglo IX. En el Occidente perdura aún en Roma a principios del siglo V; en España, a finales del siglo IV. En Francia, según parece, no penetró nunca. En África, según Tertuliano, permaneció en la oscuridad. Cipriano de Cartago no lo ha nombrado nunca, ni mucho menos aún lo ha impugnado. Por Agustín, sin embargo, sabemos que los escasos restos de los tertulianistas pasaron a la Iglesia católica antes del año 428, no sin su colaboración, y le entregaron su basílica.

La *trascendencia* de la eliminación del montanismo de la Iglesia católica está en otra dirección, pero no menos importante que la eliminación del gnosticismo. Ésta tuvo una triple importancia:

1. La *renuncia* a la idea intensivamente escatológica y esperanza de las primeras horas, así como a aquel entusiasmo religioso que era viable para la época apostólica y posapostólica propiamente y solamente dentro de estos límites.

2. La victoria de la organización social que se apoya sobre el objetivo y constituyente de comunidad oficio eclesiástico compuesto exclusivamente por hombres sobre el *subjetivismo religioso e*

individualismo, que se encarna en el profetismo frigio que constaba también de mujeres.

3. La superación del peligro de una vida y cultura que negaba la huída *del mundo,* que consistía en limitarse a la salud de las almas en ultratumba.

4. La determinación de la Iglesia de prescindir de la exigencia legalista de acciones superascéticas para poder ganar para Cristo a todo el mundo, no solamente un pequeño grupo de piadosos exaltados, y mostrarse así verdaderamente *católica.*

CAPITULO III

La configuración positiva del campo vital de la Iglesia católica

1. La constitución de la Iglesia católica

Con la eliminación del gnosticismo y del montanismo llegó de la mano la configuración del ámbito vital de la Iglesia católica, que se presenta como la realización más importante de la época de los mártires (v. pág. 141). Su consideración debe comenzar con la esquematización de la constitución de la Iglesia católica, porque ésta constituyó el cuadro firme, dentro del cual llegó su vida interior a su desarrollo y determinó los órganos a quienes incumbía el cuidado de esta vida. Aquí se presentó el progreso sobre el cristianismo primitivo en la realización de *la idea de la Iglesia católica,* que fué llevado a cabo mediante tres hechos:

1. El *primero* es la bifurcación del presbiterado partiendo del episcopado como oficio coadjutor del obispo colocado a la cabeza de cada una de las comunidades, con lo cual la jerarquía eclesiástica obtuvo tres grados: episcopado, presbiterado y diaconado. El testigo más antiguo de esto es el obispo de Antioquía Ignacio, hacia el año 107, tanto para su comunidad como para las iglesias de Éfeso, Esmirna, Magnesia, Tralles y Filadelfia en la provincia de Asia, a las cuales fueron dirigidas cinco de sus cartas

(v. 2.ª p., cap. I, 3). Como la doctrina de los doce apóstoles y la primera carta de Clemente no se sabe aún nada del presbiterado como un oficio independiente, su origen no puede haber sucedido mucho antes de su primer testimonio. Él surgió no de una pretensión de superación, sino por diferenciación hacia abajo, a consecuencia de la consolidación de las comunidades particulares y sus necesidades internas. Con esto se esclarece el que no fuese introducido de un golpe en todas las comunidades.

2. El *segundo* hecho es *la fusión de las comunidades particulares en una Iglesia católica.* El obispo Ignacio es también el primer testigo de esta expresión en la carta a la Iglesia de Esmirna (8, 2). Pero que él no la ha creado se deduce del contexto en que se encuentra; pues él la usa como medio de comparación para expresar la idea del puesto decisivo del obispo en la iglesia particular, que siempre hace resaltar a sus destinatarios. Está claro que, como el cristianismo primitivo, también la Iglesia católica necesitaba tiempo y espacio para su realización empírica.

El hecho es que las comunidades particulares eclesiásticas desde el principio estaban en una intensa relación mutua. Asimismo, es seguro que en cada comunidad particular existía la conciencia de que con las demás constituía una unidad moral como miembros de un mismo cuerpo místico de Cristo (v. 1.ª p., cap. II, 2).

Cuanto más aumentó en el decurso del siglo II el número, ya de los miembros de cada una de las comunidades, ya el de las comunidades particulares, tanto más difícil debió ser esa solidaridad mutua de los miembros particulares de cada una de las comunidades, así como de las diversas comunidades entre sí, sin identificar los caracteres externos independientes de la arbitrariedad de los individuos. Sin embargo, esta identificación se convirtió en una apremiante necesidad cuando se encontraron partidarios del gnosticismo en las comunidades particulares; pues con esto se destruía tanto la esencia del cristianismo eclesiástico, como también la interior unidad de las comunidades no sólo de hecho, sino en sus fundamentos. Las reglas de fe establecidas contra el gnosticismo (v. 2.ª p., cap. II, 1) se convirtieron con esto *en criterios de la comunidad eclesiástica,* y a través de su empleo general en la lucha contra el gnosticismo se realizó la fusión de las comunidades particulares en una Iglesia católica, como revelación y al mismo tiempo seguridad de su unidad interna y su peculiaridad como reino de Dios sobre la tierra y como cuerpo místico de Cristo. El elemento jurídico, por tanto, que siguió al moral no

puede ser estimado como algo extraño, que procede de fuera. Se produjo desde dentro como efecto del pensamiento fundamental primitivo cristiano del cuerpo místico de Cristo, ocasionado debido a las necesidades internas de la misma vida práctico-religiosa de la cristiandad.

No estamos enterados acerca de la forma y la manera cómo se realizó la conexión de cada una de las comunidades eclesiásticas. Como primer resultado, sin embargo, aparece en Oriente, donde las comunidades particulares eran las más numerosas, la existencia de provincias eclesiásticas en la segunda mitad del siglo II, que son comprobadas por los sínodos provinciales que en la lucha contra el montanismo (v. 2.ª p., cap. II, 2), con motivo de la controversia pascual (v. 2.ª p., cap. III, 4) se celebraron en Oriente. Su carácter jurídico se revela en que los obispos reunidos trataban en nombre de las comunidades y sacaban conclusiones que obligaban a éstas. Para la delimitación de las provincias eclesiásticas era decisivo regularmente la relación de la iglesia madre con la iglesia hija. Pero como las iglesias madres habían sido fundadas en los centros de las provincias romanas, la semejanza externa de las *provincias eclesiásticas* con las demarcaciones administrativas del imperio romano encuentra su explicación satisfactoria. La dependencia interna de la idea de Iglesia católica de la organización provincial romana es excluída por el hecho de que ya el Apóstol de las gentes organizó las comunidades fundadas por él según las provincias romanas (v. 1.ª p., cap. II, 2). El cambio en el método de persecución del poder estatal romano de principios del siglo III muestra que la organización universal de la Iglesia entonces se había hecho visible a todo el mundo (v. 2.ª p., cap. I, 4).

3. El *tercer* elemento consiste en *los comienzos del primado romano*. La cuestión sobre el primado romano de los obispos de Roma tiene diversos aspectos, a saber: bíblico, dogmático, jurídico-eclesiástico, histórico-eclesiástico. Aquí sólo puede ser tenido en consideración el último. Ésta es la cuestión; es, a saber, si la Iglesia católica desde su primera actuación comprobable históricamente tuvo una *posición de primacía* que la colocaba sobre todas las demás o no. Ahora bien: sucede que precisamente el hecho más antiguo de la historia de la Iglesia romana, su intervención en los disturbios internos de la Iglesia de Corinto hacia finales del siglo I, lleva a concluir afirmativamente (v. 1.ª p., cap. II, 3). Del siglo II proceden manifestaciones de dos hombres eclesiásticos no romanos que adjudican, sin duda, a la Iglesia romana esa primacía.

El más antiguo de ellos es el obispo Ignacio de Antioquía. Los títulos de sus cartas a las cinco iglesias de Asia Menor (v. 2.ª p., cap. III, 1) van ciertamente más allá del formulario usual; su comparación, sin embargo, con el título de la carta «a la Iglesia que preside en la región de los romanos», deja concluir que él considera como más elevada a ésta que a aquéllas. De todas las alabanzas con que él la abruma, su designación como «la que preside la caridad (ágape)» es la más importante. La proposición de que ésta debe ser interpretada como un reconocimiento laudatorio de la actividad bienhechora de la Iglesia romana en el sentido de defensora, patrona, debe ser negada con toda seguridad. Pues Ignacio emplea la palabra griega por «presidir», «tener la presidencia» en el título dos veces, y en la segunda ocasión lo emplea seguramente en el sentido de presidencia eclesiástica. Por lo cual no se puede entender la segunda vez en un sentido completamente diverso, sobre todo cuando en el único lugar, donde el mismo vocablo griego vuelve a aparecer en las cartas de Ignacio (*Magnas,* 6, 1, 2), designa el cargo de presidente eclesiástico del obispo, de los presbíteros y de los diáconos. Lo que Ignacio quería decir con la expresión «la que preside la caridad», es difícil de averiguar, porque él da a la palabra «ágape» diversos sentidos. Pero ¿cómo se puede entender? El título de la carta considerada como un todo y los detalles mismos, a saber, la indicación de la actividad docente de la Iglesia romana en relación con otras comunidades (3, 1) y el ruego de que se encargue de la Iglesia de Siria como Cristo y según la manera del obispo (9, 1) ponen fuera de duda que Ignacio reconoce a la Iglesia romana un puesto a la cabeza de todas las iglesias que sólo a ella le conviene y que va más allá de una pura actividad bienhechora, colocándose en la esfera de un oficio de primacía eclesiástica universal. Más significativa es la manifestación del obispo Ireneo de Lión sobre la Iglesia romana en relación con la tercera regla contra el gnosticismo (v. 2.ª p., cap. II, 1). Como los límites puestos a su escrito no permitían ofrecernos la serie de obispos de todas las iglesias, se limitó a la lista de los obispos más notables, más antiguos y más conocidos de todos de la Iglesia romana fundada por los gloriosos apóstoles Pedro y Pablo, y porque la constatación de esto mediante la sucesión ininterrumpida hasta el presente de la fe tradicional es suficiente para refutar a todos los herejes. «Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem eius principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui undique

sunt fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae ab apostolis est traditio» (III, 3, 2). Ireneo no habla aquí del deber de las iglesias de todos los lugares de solidarizarse en la fe con la romana, sino que constata la realidad de esta solidaridad. Él argumenta desde el campo de los hechos, y tenía que hacerlo así si quería demostrar su pensamiento con éxito, de forma que las fábulas de los gnósticos eran desconocidas por los obispos de todas las iglesias y, por tanto, debían ser rechazadas. Pero si adjudica a la Iglesia de Roma una dirección más eficaz que a las demás iglesias, y después de la numeración de sus obispos, desde Lino hasta Eleuterio, añade que ella es mediante su sucesión episcopal y su doctrina la prueba más perfecta de la fe que vivifica, en ello aparece el reconocimiento de una primacía, cuyo último e íntimo fundamento sólo puede ser el primado en el sentido dogmático de la palabra.

El *amplio desarrollo* de la configuración de la Iglesia católica en el siglo III no reconoce ningún otro elemento esencial. De las necesidades crecientes de las comunidades particulares surgieron nuevos oficios de orden interior: el subdiaconado y las llamadas órdenes menores, que son mencionadas juntas en la carta del papa Cornelio (250-253) al obispo Fabiano de Antioquía, así como el cargo eclesiástico de las viudas y las diaconisas que no poseían ningún estado permanente. Las propiedades espirituales y morales, el modo de elección, la forma de consagración, los derechos y deberes de los poseedores de todos los oficios eclesiásticos, los conocemos más concretamente mediante las tres órdenes eclesiásticas que fueron compuestas en el siglo III, pero que contienen también prescripciones jurídico-eclesiásticas más antiguas: 1. El llamado orden egipcio, que últimamente, debido a su contenido principal, fué reconocido como el Ordo que dió Hipólito de Roma a su comunidad. 2. La didascalia de los apóstoles. 3. La llamada orden eclesiástica. El segundo procede probablemente de Siria, el tercero, de Egipto; ambos son refundiciones de la doctrina de los doce apóstoles (v. 1.ª p., cap. II, 3).

La organización eclesiástica universal recibió en Oriente *un nuevo miembro* gracias a la conexión de las provincias eclesiásticas en las diócesis romanas de Oriente, que constituyeron el núcleo del patriarcado posterior de Alejandría. La fuerza interna que condujo a esto era la propiedad de la Iglesia de Antioquía como iglesia madre, de la cual se siguió la fundación de iglesias filiales en el continente helenizado y que permaneció siro, así

como en Cilicia. La relación de la iglesia madre con la filial se hizo valer mucho más en la diócesis de Egipto que en el Oriente. Alejandría era la iglesia madre de todas las comunidades eclesiásticas de Egipto y todos los países vecinos. Éstas permanecían en una dependencia tan estrecha con Alejandría, que aquí no surgieron ningunas provincias eclesiásticas. Desde este punto de vista se aclara también la falta de una semejante conexión de las provincias eclesiásticas de Asia Menor, Macedonia y Grecia. Aquí eran las fundaciones eclesiásticas del Apóstol de las gentes demasiado numerosas y se encontraban localmente muy cercanas para que hubiera de surgir algún paralelo de los patriarcados posteriores de Antioquía y Alejandría. Aquí (como en la Tracia) se quedó, por de pronto, en provincias eclesiásticas que existían independientes entre sí. La Iglesia romana tomó también a este respecto una posición excepcional; ella fué la única Iglesia patriarcal en Occidente y permaneció siéndolo para todas las épocas sucesivas. El obispo de Cartago Cipriano (248-258), desde luego, ejerció los derechos de un metropolitano o primado sobre las provincias eclesiásticas de África proconsulares, desde la Numidia y la Mauritania, basándose en que todas las iglesias africanas eran iglesias filiales de Cartago. Esta iglesia madre, sin embargo, no se desarrolló en forma de una sede patriarcal, sino que perteneció desde el principio al patriarcado de Roma.

El siglo III vió también los primeros llamados *cismas*, es decir, escisiones eclesiásticas en Roma y en Cartago. Éstos no significaron la negación radical de la idea de la Iglesia católica, sino que debieron su aparición a personalidades autoconscientes y enérgicas que, por motivos personales o reales, chocaron con los obispos legítimos y pudieron reunir en torno suyo propias, pero similares comunidades. Esto hicieron Hipólito, el primer antipapa, y Novaciano de Roma, diversos enemigos de Cipriano en Cartago. Estos tres cismas fueron motivados debido a la cuestión y las controversias sobre la penitencia (v. 2.ª p., cap. III, 5). Pero contra su voluntad, sus autores se mostraron como promotores de la evolución producida por la legítima autoridad eclesiástica, al fortalecer y consolidar la conciencia de la necesidad de anclarse en la unidad de la Iglesia. Esto prueba el hecho de que el escrito más significativo de Cipriano, *Sobre la unidad de la Iglesia*, que puede ser designado como el primer tratado teórico del problema de la unidad de la Iglesia, fué ocasionado por el cisma en su iglesia. De la manera más enérgica se dirigía contra toda escisión en la

Iglesia y abogaba por una urgente obligación de conservar unidad y paz, remitiéndose a numerosos lugares del Antiguo y Nuevo Testamento y a las figuras de la unidad de la Iglesia, en especial a la túnica inconsútil del Señor. En este escrito habla también sobre la Iglesia romana. Precisamente al principio de su demostración hace referencia a la destacada posición de Pedro en el evangelio de San Mateo (16, 18 sig.). No se necesitaba ningún largo tratado ni muchas pruebas, pues esta sentencia del Señor deja deducir claramente que Cristo edificó su Iglesia sobre uno. Aunque Él concedía a todos los apóstoles el mismo poder (*Io.*, 20, 21 sigs), sin embargo, Él ha determinado con su propia autoridad, para colocar la unidad en una luz esplendorosa, que esta unidad tiene su origen en uno. «Los apóstoles eran, sin duda, lo mismo que era Pedro, adornados de semejante comunidad de honor y poder; pero el principio procede de la unidad, para que la Iglesia de Cristo se manifestase como una» (cap. 4). Como es sabido, se encuentra en algunos manuscritos una sentencia de este lugar con añadiduras, en los cuales se habla del «Primado» que se concedió a Pedro, y se dice que el que abandone la cátedra de Pedro sobre el cual ha sido construída la Iglesia, no puede tener confianza de que se encuentra dentro de la Iglesia. Esta redacción se consideraba como una interpolación tardía hasta que el benedictino J. Chapman estableció la tesis de que ella procede del mismo Cipriano, tesis que de una manera sorprendente ha encontrado una general adhesión. Aunque esto sea cierto, no obstante permanece firme el hecho de que Cipriano, algunos años más tarde, opuso una resistencia al papa Esteban I en la controversia del bautismo de los herejes, que hace imposible ser considerado como testigo en favor del Primado de Roma.

El *resultado general* de la labor de organización de la Iglesia de la época de los mártires no puede ser valorado suficientemente. La realización de la idea de la Iglesia católica significaba en la historia de las religiones de los antiguos pueblos algo completamente nuevo, nunca sucedido. La Iglesia católica fusionó siempre el creciente número de los fieles de Cristo de todo el imperio romano en una imponente visión. Ella dió una firme base a la comunicación mutua de cada una de las comunidades cristianas independientemente de la arbitrariedad de los individuos y del cambio de los tiempos. Ella apartó el influjo disolvente que el nacionalismo había ejercido sobre la vida religiosa precristiana de los pueblos reunidos en el imperio universal de Roma y que comenzó

a hacerse sentir en el siglo III también en la cristiandad y con tal éxito, que bien se puede llamar la época de los mártires la época eminentemente católica. Sin ella la vida interior religiosa de la cristiandad, en definitiva, hubiese perdido su unidad y solidaridad primitivas ya en los siglos II y III.

2. La fe y la vida espiritual católicas

Los primeros teólogos católicos.

Sobre el fundamento de la predicación apostólica de la fe, que alcanzó su punto cumbre en el evangelio de Juan, se desarrolló en las comunidades eclesiásticas del siglo II una activa vida de fe que al mismo tiempo era una nueva vida del espíritu y encontró su precipitado en un gran número de documentos escritos. Aunque es cierto que la mayor parte de estos escritos se perdieron, se han conservado, sin embargo, en una cantidad suficiente para poder conocer que ellos fueron compuestos expresamente con el fin de defenderse contra los enemigos internos y externos. Consecuentemente, se suelen dividir los escritores eclesiásticos más antiguos en dos grupos: los *apologetas* y los *antiheréticos*. El grupo segundo fué apreciado ya en lo anteriormente dicho cuando se expuso la lucha teológica contra los gnósticos y los montanistas (v. 2.ª p., cap. II, 1-2). Los apologetas actuaron casi todos en el Oriente griego bajo los emperadores Adriano, Marco Aurelio (Taciano, v. 2.ª p., cap. II, 1; Milcíades, Apolinar, obispo de Hierápolis, en Frigia; Atenágoras, Melitón, obispo de Sardes) y bajo Cómmodo (Teófilo, obispo de Antioquía). Sus escritos apologéticos se han conservado en algo mayor número que los escritos polémicos de los antiheréticos en lengua griega. En el siglo III aparecieron, exceptuada la refutación del escrito del platónico Celso (hacia el año 178) por Orígenes, que lleva consigo un carácter completamente distinto, sólo dos libros más de semejante forma que los mencionados apologetas: el libro satírico contra los filósofos griegos, de un tal Hermias casi desconocido, y la carta estilísticamente maravillosa del desconocido Diognete, que se refiere a unas circunstancias personales. La meta general de todas estas apologías era la *refutación* de las acusaciones paganas de ateísmo mediante la proposición de la fe en un Dios único de parte de los cristianos; de la inmoralidad, mediante la exposición del alto ideal mo-

ral y comportamiento ejemplar; de la hostilidad hacia el Estado, mediante la firme afirmación de que ellos cumplían con aquellos deberes que tenía derecho a exigir de ellos el Estado romano y mediante la utilización de la libertad de conciencia. Pero ellos llegaban hasta la polémica también al emplear valientes críticas contra el comportamiento de las autoridades estatales romanas en relación con los pacíficos, leales e irreprochables súbditos, pero principalmente mediante la prueba, a veces sarcásticamente aducida, de la locura de la superstición pagana y de la inmoralidad de algunas representaciones de las divinidades paganas. Se ha conservado también una apología de Justino *el Mártir* contra los judíos en el diálogo con Trifón, cuyo pensamiento fundamental estriba sobre la distinción entre el judaísmo como estadio previo al cristianismo y el pueblo judío, que ha sido rechazado por Dios porque no reconoció a Cristo, y en cuyo lugar han sido llamados los paganos. Los escritos contra los judíos de Apolinar y Milcíades se han perdido.

De una mirada más detallada se desprende que la división de ambos grupo no es exacta, pues todos los hasta ahora llamados «apologetas» compusieron también escritos antiheréticos o de tipo interno para la Iglesia, con excepción de Quadratus y Arístides. Eusebio menciona, junto con la *Apología,* el *Diálogo con Trifón* y otros dos escritos perdidos contra los helenistas; además, tres escritos de Justino *el Mártir* sobre la unidad de Dios, el salterio y el alma, y añade que «aún se encuentran entre los hermanos otros numerosos escritos salidos de sus manos» (4, 18); a éstos pertenece el escrito mencionado en la 2.ª p., cap. II, 1, que coloca a Justino en la cumbre de los heresiólogos. El obispo de Antioquía Teófilo compuso, además de la apología dirigida a un amigo pagano, de nombre Autolycus, que se conserva, escritos antignósticos y de carácter íntimo a la Iglesia, que Eusebio menciona brevemente (4, 24). Eusebio proporciona también una lista de una serie de escritos del obispo de Sardes Melitón, que se presentan por el título como antimontanistas o de carácter interno a la Iglesia (4, 26). La designación generalizada de los escritores como apologetas se apoya, pues, únicamente en la circunstancia de que sus obras apologéticas en buena parte se han conservado, mientras que los otros casi se han perdido sin dejar huellas; sin embargo, lo decisivo para el establecimiento de una categoría de escritores no es lo que de ellos se ha conservado, sino lo que ellos han creado. En realidad los llamados apologetas se distinguen de los antiheré-

ticos sólo porque ellos arremetieron literariamente no sólo contra los enemigos internos, sino también contra los enemigos externos del cristianismo incorporados en la Iglesia católica. La constatación de la solidaridad de los apologetas y los antiheréticos es de importancia, pues echa por tierra las tesis propuestas por Adolfo Harnack de que ambos grupos se hallan en una *esencial* oposición mutua y de que con los apologetas comienza una *helenización del cristianismo y la secularización del Evangelio.* Estas tesis, cuya trascendencia para enjuiciar la vida intelectual y de la fe católica más antigua es clara, se apoyan particularmente en la observación de la pobreza de las apologías en los pensamientos y motivos religiosos de tipo interno a la Iglesia. El eminente investigador, sin embargo, no ha notado que esa escasez se adhiere a las apologías como tales, porque ellas eran dirigidas a los emperadores romanos o a las clases instruídas paganas y, consiguientemente, debían tener un contenido completamente distinto al de los escritos antiheréticos y a los de carácter interno eclesiástico. Por tanto, él atribuye injustamente esta pobreza de las apologías a sus autores, como si todo su pensamiento y sentir cristianos se manifestasen en ellas.

El valor que aún hoy día poseen las apologías griegas consiste en que ellas nos proporcionan una visión de *las circunstancias de origen* de la vida intelectual católica más antigua y nos dejan comprender el papel que la cultura del espíritu del mundo ambiente pagano jugaba en ellos. Según toda apariencia, sus autores entraron a formar parte del cristianismo en una edad avanzada. Justino *el Mártir* lo atestigua de sí mismo en el diálogo con Trifón. Según éste, primero él visitó la escuela de un estoico, de un peripatético y de un pitagórico. Ninguno de estos filósofos le satisfizo; no el estoico, porque no le daba ninguna explicación acerca de Dios. El peripatético exigía de una manera insistente el pago inmediato de los honorarios, a lo que Justino respondió con la renuncia a sus exposiciones. El pitagórico exigía de él, ante todo, que estudiase música, astronomía y geometría, en lo que no sentía ningún placer. El platonismo, en cambio, le gustaba, hasta que un encuentro casual con un anciano le condujo de los filósofos a los profetas. Muy instructivos son los datos de Taciano sobre los motivos de su conversión al cristianismo. Además de las contradicciones de la filosofía, la depravación moral del mundo cultural grecorromano le indujo a entrar dentro de sí y a investigar cómo podía él encontrar la verdad. Él la había encontrado en los escritos «bárbaros» (es decir, en el Antiguo Testamento), que le convencieron «debido a

la objetividad de la expresión, la modestia del autor, la fácil comprensibilidad de la creación del mundo, el conocimiento del futuro, la excelencia de las leyes y del dominio de un único Dios sobre todas las cosas (*Orat. ad Graec.*, 29, 35). Algo semejante pudo haber sucedido con los demás apologetas. De Teófilo de Antioquía sabemos completamente de paso que él había sido conducido a creer en la resurrección porque cayeron en sus manos los escritos de los santos profetas.

Hasta el momento en que el cristianismo penetró en el campo histórico de estos hombres, cultivaban la cultura del espíritu dominante, que en el siglo II estaba definida por la filosofía griega, más concretamente por el platonismo y estoicismo posteriores. Sin embargo, antes de que éstos penetraran en una comunidad eclesiástica católica, ellos debieron haber tomado una *posición nueva* para fundamentar su vida intelectual hasta ahora llevada como el resultado de un proceso psicológico que escapa a nuestro conocimiento, porque ninguno de ellos nos da noticias acerca de él. Según las apologías conservadas para esta nueva actitud, eran definitivas *tres cosas:*

1. El *apartamiento* total de la filosofía griega, que Taciano expresó de una manera clarísima. 2. El reconocimiento de *elementos de verdad* en filósofos particulares griegos, principalmente en Platón, que ellos apoyaban en dos pruebas, una metafísica y otra histórica. La primera la ha propuesto Justino *el Mártir* de una forma característica en su doctrina sobre la actividad germinal del Logos en el mundo precristiano. La segunda se apoyaba en la suposición de la dependencia de los filósofos griegos de los profetas del Antiguo Testamento, que habían sido conocidos por ellos. 3. El conocimiento de la *superioridad* del cristianismo sobre la filosofía griega, porque él contiene la verdad completa sobre Dios, que revelaba la del Logos hecho carne en la plenitud de los tiempos, y que, por tanto, propone la verdadera filosofía divina. En vista de esta posición tomada, no se puede hablar del principio de la helenización del cristianismo en los apologetas. La doctrina de sus apologías conservadas hasta ahora aparece como idéntica en dos puntos esenciales a la teología de los antiheréticos. Esto prueba que también para sus autores la predicación de la fe de la Iglesia era lo importante. Particulares errores, inexactitudes unilateralidades que se encuentran en ellos, se refieren o a puntos secundarios o a tales que tomaron como objeto de su especulación teológica. Se entiende por sí mismo que en este trabajo intelectual

se manifiestan repercusiones de su vida espiritual anterior. Pero es importante hacer notar que ninguna de estas doctrinas particulares entró a formar parte del dogma católico.

La escuela catequística de Alejandría.

Cuanto mayor era el número de los hombres instruídos que penetraban en las comunidades eclesiásticas católicas en el curso del siglo II, tanto más fuertemente debió dejarse sentir la necesidad de una comprensión sobresaliente, por todas partes intelectual, y una fundamentación metódicamente propuesta del contenido de la predicación de la fe con el fin práctico de defenderla contra los enemigos externos e internos. Este fué el factor *psicológico* del origen de la ciencia teológica. A éste se añadió el *eclesiástico*. Los dirigentes de las grandes comunidades eclesiásticas se percataron cada vez más de la necesidad de examinar las fuentes de la fe para tomar posiciones en relación con las novedades y conceptos particulares surgidos dentro de las comunidades y poder así justificar contra ellas sus actividades. Al mismo tiempo ellos debían de modo creciente considerar como una no menos urgente tarea el ofrecer a los catecúmenos una instrucción correspondiente a su estado de formación y con este fin formar catequistas. Ambos factores condujeron a la creación de escuelas teológicas, la más notable de las cuales surgió en *Alejandría*. A esta categoría la predestinaba la singular importancia de la duradera creación de Alejandro *el Grande*, la que se había convertido en el emporio de la cultura espiritual del Oriente. Desde su fundación se encontraron aquí tres grandes campos culturales entre sí: el oriental, el egipcio y el griego, de cuya mezcla surgió el helenismo. Pronto se añadió el judío, cuya relación con la filosofía religiosa griega profirió Filón de Alejandría. Ahora bien: cuando el cristianismo, lo más tardar hacia el final del siglo I, se estableció en Alejandría, se puso en contacto en la primera mitad del siglo II con estos tres campos culturales. En la Iglesia alejandrina, por tanto, debieron actuar los factores que motivaron el origen de la teología eclesiástica más intensamente que en otros lugares, tanto más que en la gnosis helenista surgió para ella un poderoso enemigo (véase 2.ª p., cap. II, 1). En su escuela catequística se originó, pues, la más antigua *ciencia teológica,* y por cierto en la forma exigida por su mismo origen en esta tierra, que *muestra cuatro características singulares:* 1. El interés, preponderante en la fundamentación del

contenido metafísico de la predicación de la fe. 2. La dependencia de la filosofía platónica. 3. La dirección idealista conceptual. 4. El método de interpretación, llamado alegorista, de la Sagrada Escritura.

El más antiguo director de esta escuela de que tenemos memoria es Panteno. Eusebio dice que él fué primero partidario de la filosofía estoica, y afirma que primero actuó como misionero después de su conversión, dirigiéndose a la India. Por fin llegó a Alejandría (probablemente hacia el año 180) y, como director de la escuela allí existente, «interpretó oralmente y por escrito los tesoros de la divina doctrina» (5, 10). Es lícito suponer que dió el impulso del estudio científico a la escuela, pues su discípulo *Clemente,* que dijo de él que había sido ciertamente en cuanto al tiempo su último maestro, pero en cuanto a los conocimientos su primer maestro, hizo el primer intento de crear un sistema teológico.

1. De las circunstancias de la vida de este agradecido discípulo conocemos muy poca cosa. Es seguro que él fué hijo de padres paganos. Atenas fué su lugar de nacimiento; el tiempo, la primera mitad del siglo II. Sobre el tiempo preciso, la ocasión, los motivos de su entrada en el cristianismo, no conocemos nada. Después de su conversión hizo largos viajes, en los cuales, según lo dice en una ocasión él mismo, se dignó oir «a hombres verdaderamente dignos de veneración», hasta que se detuvo en el último de ellos, en Panteno. Cuándo tomó la dirección de la escuela como sucesor de éste, no nos es comunicado. Pero no debió dirigirla por mucho tiempo, pues la persecución de los cristianos bajo Septimio Severo, que se dirigía en primera línea contra los catecúmenos (v. 2.ª p., cap. I, 4), le obligó a abandonar Alejandría. Él consiguió un refugio al lado de su discípulo Alejandro, en Capadocia, el más tarde obispo de Jerusalén, y murió antes del año 215-216.

De sus *escritos,* que ciertamente procedían de su actividad docente, se conservan tres, que nos dan un exacto conocimiento de su punto de vista y de su sistema teológicos. Como para Ireneo, la predicación de la fe de la Iglesia autoritativa es para él la regla definitiva de fe y los escritos canónicos, la fuente de la fe. Su actitud para con la *filosofía griega* es más amistosa que la de los apologetas griegos (v. 2.ª p., cap. III, 2). Entre ella y la Sagrada Escritura existe una relación armónica querida por Dios. Así como Dios dió a los judíos la ley, así dió a los griegos la filosofía. Am-

bas proceden de Dios y ambas conducen a Cristo. Muy característico es el motivo tercero de su punto de vista teológico: la sublimación de la fe *para conocer* (gnosis) como meta del trabajo intelectual teológico. A esta posición de tal meta le condujeron sin duda su polémica contra los gnósticos y el esfuerzo por arrancarles una fuerza atractiva fundamental. Pero mientras los gnósticos habían colocado la fe y la ciencia en una oposición absoluta necesariamente exigida por su misma naturaleza (v. 2.ª p., cap. II, 1). Clemente las colocó a las dos en una relación íntima. Saber es también para él más que creer; pero la fe es el fundamento de la gnosis. El objeto es por ambas partes el mismo; sólo el comportamiento subjetivo del individuo en relación con este objeto es diverso. Cada creyente puede llegar a ser sabio, gnóstico; el gnóstico eclesiástico es, sin embargo, el perfecto cristiano.

La construcción formal de un *sistema teológico* se puede deducir de los escritos fundamentales a los cuales dió los títulos característicos: *El consejero* y *El pedagogo*. El *primero* puede ser considerado como una *apologética;* su contenido se corresponde en lo esencial con las antiguas apologías griegas, que Clemente ha conocido y usado. Pero va más allá que ellas al añadir a la polémica contra el mundo de los dioses paganos y las reprobables prácticas del culto a los dioses la prueba de que el cristianismo es la única verdadera religión. El *segundo* tiene por meta la instrucción de los paganos convertidos para la vida cristiana. Después, en fundamentales discusiones, habla de las diversas manifestaciones de la vida humana, para mostrar cómo pueden ser cristianizados. Este escrito se presenta como la primera intentona de una *moral cristiana.* A ambos escritos les dió una íntima relación mediante el pensamiento que al principio del primero propone de que al mismo *Logos* e Hijo de Dios, que en el primero actuaba como consejero, como excitante del paganismo, ahora era presentado como pedagogo que conduce a la vida cristiana. En la conclusión de la introducción al segundo escrito anuncia un tercero con las palabras: «Al intentar conducirnos en la forma más perfecta en paulatino progreso hacia la salvación, el filantrópico *Logos* observa un bello orden: primero es consejero, luego pedadogo, por fin maestro (*Didascalos*).» Este escrito tercero, que también es anunciado en otro lugar, donde dice que el *Logos* es también un maestro, al cual incumbe la revelación y la interpretación de los dogmas de la fe, permaneció sin ser escrito. Él no puede identificarse con el escrito fundamental de Clemente que se conserva y

que tiene por título *Tapices de los tratados científicos sobre la base de la verdadera filosofía* (brevemente llamado *Stromata*), pues él no se encuentra en ninguna parte en relación con el segundo. Él explica expresamente que le ha compuesto como libro conmemorativo, como un medio contra la falta de memoria en la vejez, como una imagen natural de aquellas instrucciones claras y llenas de vida que había recibido de sus santos maestros. Al título corresponde también su contenido. Después de las argumentaciones fundamentales sobre la relación de la fe cristiana con la filosofía griega y sobre la necesidad de la fe contra los gnósticos, trata en una sucesión policroma las más variadas cuestiones filosófico-dogmáticas y religioso-morales, que son interrumpidas una y otra vez por la interpretación de cada uno de los lugares de la Escritura.

Nosotros no conocemos por qué motivo Clemente no llegó a una redacción del escrito, que debió coronar la formal construcción de su sistema teológico mediante la primera intentona de una *dogmática*. Sin embargo, de lo dicho resulta que su sistema estaba planeado desde un punto de vista práctico-pedagógico, no teórico-científico. Por tanto, constituye un eslabón de enlace entre la literatura práctico-eclesiástica de sus antepasados y la puramente científico-teológica de sus sucesores.

Como en la visión formal, así la teología de Clemente en cuanto a su contenido se determina mediante la idea del Logos del evangelio de San Juan, que dominó todo su pensamiento teológico y religioso. El Logos, que junto con el Padre y el Espíritu Santo forma la Trinidad divina, es el creador del mundo. El Logos es el revelador del Padre en la época antigua mediante la ley de los judíos, y la filosofía de los griegos, en la plenitud de los tiempos mediante la encarnación. Como encarnado, el Logos es Cristo Dios y hombre al mismo tiempo. Cristo aparece en primera línea como maestro y legislador en Clemente, pero también lo reconoce salvador y fundador de una nueva vida religiosa, que comienza en la fe y avanza hasta el conocimiento (gnosis), actúa con amor libre y activo y conduce a la inmortalidad y a la divinización.

2. El sucesor de Clemente fué su gran discípulo *Orígenes*, sobre cuyas circunstancias de vida estamos mejor informados que sobre las de todos los escritores eclesiásticos anteriores. Él es el primer teólogo del que nosotros sabemos de cierto que fué hijo de padres cristianos. Su padre, Leónidas, sufrió el martirio próximamente a la misma edad en que él fué colocado a la cabeza

de la escuela catequística de su ciudad natal por el obispo Demetrio, aunque no tenía aún dieciocho años de edad (nació en el año 185-186). Su vida como director de la escuela se divide en dos partes, que corresponden a los *dos lugares* de su actuación. Desde el 203 hasta el 230 actuó en Alejandría con creciente éxito. Su instrucción comprendía en primer lugar tanto las materias tradicionales de la dialéctica, física, geometría, astronomía y los sistemas filosóficos, como la teología cristiana. Después de poco tiempo, sin embargo, entregó estas materias preparatorias a su discípulo Heraclas, para dedicarse por completo a los avances de la filosofía y la teología y principalmente al estudio de la Sagrada Escritura. Por un celo exageradamente ascético, y entendiendo literalmente la sentencia del Señor de la autocastración (*Mt.*, 19, 12), y, como se expresa Eusebio, al mismo tiempo con la idea de echar por tierra toda sospecha y todas las calumnias de violación como podían ser lanzadas contra él de parte pagana, pues siendo joven aún enseñaba a mujeres y hombres (6, 8), se castró a sí mismo; una acción que entonces fué muy elogiada por el obispo Demetrio, pero que después se convirtió para él en una fatalidad. Pues cuando el obispo Teoctistus de Cesárea y Alejandro de Jerusalén, quienes le habían invitado a predicar delante de sus comunidades en su primer viaje a Palestina del año 215-216, con indignación del obispo Demetrio, lo consagraron sacerdote durante su segunda estancia en Cesárea, recurrió Demetrio a aquella acción y lo excomulgó en dos sínodos (231-232) a causa de la consagración ilegal y le separó de la dignidad sacerdotal. Como éste murió poco después (232) y su sucesor fué Heraclas, Orígenes volvió a Alejandría; sin embargo, Heraclas lo coloca en el destierro.

Con esto comenzó la *segunda época* de su vida, que por lo demás significó, en cuanto a su contenido, únicamente la continuación de su primera época bajo nuevas circunstancias. El obispo de Cesárea no se ocupó del castigo disciplinario de su amigo y le indujo a la fundación de una nueva escuela teológica, que él dirigió casi durante veinte años, y que condujo al más elevado florecimiento. En esta época tiene lugar el panegírico que Gregorio *el Taumaturgo*, el que después fué obispo de Neocesárea, en el Ponto (270), le dedicó cuando abandonó la escuela. Según éste, la marcha de los estudios de Cesárea era esencialmente la misma que en Alejandría. En relación con el estudio de la filosofía, sabemos que Orígenes proponía a sus discípulos la tarea de leer todos los escritos de los antiguos filósofos, a excepción de aquellos que ne-

gaban la existencia de Dios y su Providencia. Pero sobre todo es de valor lo que en él se dice sobre la pedagogía práctica de Orígenes, que nos revela una faceta del gran hombre, y que sin él hubiera permanecido para nosotros desconocido. Orígenes fué arrancado de su actividad de maestro, pedagogo y predicador debido a la persecución de Decio (v. 2.ª p., cap. I, 5). Su corta duración, en unión con los esfuerzos del juez por librarle del castigo de muerte, lo liberó de la cárcel; él murió poco después, a la edad de sesenta y nueve años (254-255), probablemente en Tiro, seguramente a consecuencia de los sufrimientos padecidos en la cárcel.

Su herencia literaria es de un ámbito sorprendente. La lista exacta de sus obras, que Eusebio recogió en la biografía de su amigo Pamfilo, ha desaparecido. Según Jerónimo, que llegó a conocerle, contenía aproximadamente 2.000 escritos. El motivo fundamental por el cual solamente ahora se conservan escombros de esa soberbia construcción, está no en las contingencias y en la falta de interés histórico-arqueológico, al que hay que atribuir la pérdida de la mayor parte de los escritos de los teólogos anteriores, sino más bien en una obra premeditadamente destructora a consecuencia de las llamadas disputas origenianas, que fueron ocasionadas por las enseñanzas no eclesiásticas de Orígenes. En el lenguaje original se han conservado completos solamente dos pequeños escritos de un carácter profundamente religioso, el tratado sobre la oración y la exhortación al martirio; además, la voluminosa refutación de la *La verdadera palabra,* el escrito polémico contra el cristianismo compuesto por el platónico Celso hacia el año 178. La obra dogmática fundamental existe como un todo únicamente en la traducción latina del presbítero de Aquilea Rufino, que no puede constituir el original perdido, pues no es una traducción fiel. La traducción literal que Jerónimo opuso a aquélla se ha perdido hasta en los más pequeños fragmentos. De todos los demás escritos se han salvado en texto original solamente fragmentos, y en la traducción latina partes más o menos extensas. Hasta dónde se puede llegar a formar una idea aproximada de la construcción original a través de esos restos, se podrá juzgar después de la conclusión de la edición berlinense de sus obras, que se esfuerza con éxito por la reunión de los fragmentos aún no impresos.

Con mucho, la mayor parte de los escritos de Orígenes se relacionan con la *Sagrada Escritura* y con esto se justifica el calificativo de fundador de la *ciencia bíblica,* con que se le designa. El

intento primero de un texto crítico del Antiguo Testamento lo constituyen las llamadas *Hexaplas.* La obra gigantesca en la que trabajó a través de toda su vida fué una edición del Antiguo Testamento en seis columnas (de aquí su nombre), de las cuales las dos primeras contenían, en primer lugar, el texto en caracteres hebreos, luego en una transcripción griega, mientras que las otras cuatro contenían las traducciones griegas de Aquila, Simmaco, de los LXX y de Teodoción. El trabajo crítico de Orígenes consistía en que en la quinta columna puso el plus de los LXX con relación al texto hebreo con el signo de inclusión (*obelo*) y añadió el minus de las demás traducciones señalándolo con una estrellita (asterisco). Es lícito también llamar a Orígenes el primer exegeta científico de la Iglesia católica. Sus obras bíblicas, que se extienden a casi todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, manifiestan tres formas literarias: escolios, es decir, exposiciones breves de los lugares más difíciles de un libro; homilías, es decir, conferencias religiosas tenidas en las reuniones litúrgicas, que tienen como base trozos con restos del texto de un libro bíblico; por fin, comentarios en el sentido actual de la palabra, es decir, largas interpretaciones de todo el texto del libro correspondiente. Éstos eran, según lo demuestran las partes conservadas, muy detallados a causa de las amplias discusiones filosófico-religiosas, a las cuales muy fácilmente podía estimular el correspondiente texto de la Escritura a su autor gracias a su *método de interpretación.* Orígenes distinguía fundamentalmente, en conformidad con la tricotomía platónica, un *triple sentido* de la Escritura: somático, es decir, textual o literal; otro psíquico, es decir, ético o moral, y un tercero pneumático, es decir, místico, como ya antes lo había hecho Clemente. Pero él estableció además el principio de que todo lugar de la Escritura tiene un sentido místico, pero no todos los lugares poseen un sentido literal. Todos los lugares que aparecen como escandalosos, absurdos, imposibles, han sido, según él, entrelazados en la Sagrada Escritura con el fin de llamar la atención sobre su sentido oculto y misteriosamente místico. Está claro que este método de interpretación alegórico colocado en la cabeza abrió la puerta a la arbitrariedad personal y que una gran parte de los escritos exegéticos de Orígenes tuvo el carácter de un auténtico cientificismo, porque él le indujo con frecuencia a la creencia de ver en la Sagrada Escritura, a la cual se remite siempre, pensamientos con que él mismo se había familiarizado antes.

La *segunda* obra fundamental de Orígenes fué la fundación de

una teología sistemática. Su punto de vista teológico se corresponde esencialmente con el de su maestro Clemente. La propiedad de la predicación de la fe como regla de fe y la Sagrada Escritura como fuente de la fe, se encuentra en él al principio de su obra dogmática más importante: «Sólo debe creerse como verdad lo que en ningún punto se aparta de la tradición apostólica y eclesiástica.» Él no estima la filosofía griega tanto como lo hace su maestro Clemente, cuya sentencia «la filosofía es el pedagogo que conduce a Cristo», no repite. En la carta al ya nombrado Gregorio Taumaturgo le amonesta a un estudio más amplio de la Sagrada Escritura. «Lo que los filósofos—explica él—dicen de la geometría, de la música, de la gramática, retórica y astronomía, que ellas son ayudas de la filosofía, hemos de decirlo nosotros de la misma filosofía con respecto al cristianismo». Él niega la oposición entre la fe y la ciencia, como lo había hecho Clemente. Precisamente en esto está una esencial ventaja de la predicación de la fe de la Iglesia en que ella ofrece a la gran masa de los rudos la verdad. Un *avance* importante sobre Clemente significan sus prescripciones sobre el derecho y la tarea de la investigación teológica. Él deduce su derecho del carácter autoritativo de la predicación eclesiástica de la fe. En ésta hay que distinguir dos grupos de dogmas, según están expresados clara y definitivamente o no. La tarea de la investigación teológica, por tanto, es doble: para el grupo de dogmas que aquélla tiene que buscar los fundamentos en que se apoya, en el segundo tiene que determinar además el cómo y el dónde. Para obtener un sistema doctrinal coherente es necesario el acuerdo de los dos grupos sobre la base de la Sagrada Escritura y poniendo de relieve las justas consecuencias que se deducen de las enseñanzas tradicionales.

Él propuso tal sistema en su *obra principal dogmática,* que titula *Sobre la doctrina fundamental* de la predicación eclesiástica de la fe (v. 2.ª p., cap. III, 2). Ella viene a llenar la suprema exigencia, que hay que colocar en un sistema teológico estrictamente científico, al hacerle partir del más elevado pensamiento de la predicación de la fe, la doctrina sobre Dios, no sobre el Logos, como lo había hecho Clemente. Esta obra se divide en cuatro libros, de los cuales el primero trata de las cosas anteriores y superiores al mundo, de Dios trino y de los espíritus inmateriales y su pecado. El objeto del segundo lo constituye el mundo material, su creación como consecuencia del pecado de los espíritus, del hombre como un espíritu caído encerrado en los cuerpos, su salvación por medio

del Logos encarnado e Hijo de Dios, hijo a la vez del hombre, mediador entre Dios y su creación; la doctrina sobre la resurrección, el juicio final y la vida de ultratumba. El pensamiento de que la consideración del juicio de Dios era muy apropiada para llevar una vida moral, constituye el paso al libro tercero, que desarrolla los rasgos fundamentales de la doctrina moral cristiana, con especial acentuación de la libertad del hombre y la tentación al pecado. El cuarto libro está dedicado a la Sagrada Escritura como fuente de la fe y a su triple sentido, y concluye con una mirada de conjunto sobre toda la obra. En las fuertemente internas dificultades de la tarea que se atrevió a emprender Orígenes no hay que extrañar que no era el suyo un sistema perfecto ni en cuanto a la forma ni en cuanto al contenido. En el aspecto *formal* adolece de repeticiones, que entorpecen la exposición, y a veces en la combinación externa la marcha particular de los pensamientos. Más funestos fueron los defectos en cuanto al *contenido*, de los cuales la causa principal está en que Orígenes concedió a la filosofía platónica en la práctica un influjo mayor en su teología que en la teoría había intentado. De ello proviene, es claro, su doctrina sobre la preexistencia de las almas humanas y su pecado anterior al mundo, de las tres partes de la naturaleza humana: cuerpo, alma, espíritu. Otros errores dogmáticos manifiestan en parte el tributo debido a su época, en parte las consecuencias de la parcialidad y singularidad de la escuela alejandrina en general.

Es característico para la especulación teológica de Orígenes ante todo su doctrina de la *apocatástasis*, es decir, de la restauración de todas las cosas a su estado original, puramente espiritual y sin pecado. En ella se realizaron su opinión de que toda la creación visible, material, debe su existencia al pecado anterior al mundo de los espíritus, que tiene el significado solamente de un castigo y medio de purificación y su concepto de la libertad de la voluntad creada, la cual daba a la muerte el carácter de término del esfuerzo subjetivo redentor, para una grandiosa visión. Después de la muerte consiguen los buenos el cielo, que para Orígenes se presenta, como auténtico intelectual, a la manera de un anfiteatro en que Dios mismo descubre todos los enigmas del universo. El conocimiento del gobierno de la providencia, del sentido y de los fundamentos internos de todas las cosas llena a los buenos de un gozo indescriptible, que se va acrecentando cuanto más alto suben de esfera en esfera. Los malos consiguen «el fuego eterno». Sin embargo, este fuego no es material, sino un fuego

que purifica toda conciencia pecadora, y cuyo combustible son los pecados. Él es también un fuego no sólo punitivo, sino también purificativo. El proceso de purificación de los malos se realiza paralelamente al adoctrinamiento beatificante de los buenos a través de innumerables espacios de tiempos. Todos los pecados se purifican, más tarde o más temprano, según el comportamiento de cada uno. Por fin, es expuesto el proceso de purificación también para el último enemigo de Dios, el demonio, junto con sus ángeles. Entonces tendrá lugar la manifestación de Cristo y la resurrección de todos los hombres en cuerpos no materiales, sino espirituales. Cristo entregará entonces al Padre su reino, que comprenderá tanto el paraíso como el infierno (allí reinaba Él como maestro; aquí, como médico). Entonces Dios será todo en todos. El conocimiento del último rasgo de esta encantadora especulación se lo debemos agradecer a Jerónimo, cuya traducción se aparta mucho de Rufino en este lugar. Mientras Rufino deja decir a Orígenes que se debe creer que aquel estado según la voluntad del Creador es duradero e inmutable, significaba la apocatástasis en San Jerónimo solamente el término del actual desarrollo del mundo. Orígenes sacó la última consecuencia de su concepción del espíritu creado, a cuya constitución pertenece, debido a su libertad, el que pueda separarse del bien una y otra vez. Si esta defección se da de hecho, se origina un nuevo mundo, y como esta posibilidad de apostasía se realiza una y otra vez, se sucede siempre en un proceso infinito un mundo a otro.

El *sistema de conjunto* de Orígenes no podía quedar sin *oposición* a causa de su impacto extraño y sus fuertes desvíos de la predicación de la fe eclesiástica. Muy probablemente, sin embargo, esta oposición surgió por primera vez hacia el año 300, cuando Pedro, primer director de la escuela y luego obispo de Alejandría, y Metodio, obispo de Olimpo, se alzaron como enemigos de Orígenes. Como él encontró en Palestina a dos defensores, el presbítero Pánfilo de Cesárea, y San Eusebio, el posterior obispo de Cesárea, se originó la primera diferencia origeniana. La casi total pérdida de los escritos polémicos de ambas partes nos impide su conocimiento perfecto. De sus escasos restos, sin embargo, se ve que su objetivo no era la apocatástasis, sino las doctrinas de Orígenes acerca de la preexistencia de las almas humanas y el pecado anterior al mundo, así como su doctrina de la resurrección espiritual, con la negación de la existencia de la corporeidad material. Según su carácter, no era ninguna divergencia eclesiástica, sino

más bien teológico-científica, pues no se celebró ningún sínodo ni se dió ninguna decisión eclesiástica. Los defensores de Orígenes, como sus agresores, tenían una situación difícil. Con razón, sin embargo, hicieron resaltar que Orígenes estaba acostumbrado a distinguir con exactitud sus especulaciones teológicas de la predicación de la fe cristiana. De la exactitud de esta idea puede convencerse todo aquel que lea las obras de Orígenes. Cuantas veces él se atreve a salir del campo seguro de la predicación de la fe eclesiástica, hace notar lo inseguro de su marcha del pensamiento. Este sentimiento de humildad, que le honra más que su elevado genio y que le coloca en un fuerte contraste con la soberbia intelectual de los herejes, es una prueba concluyente de su ortodoxia subjetiva. Juntamente con su íntimo amor a Cristo y a la Santa Iglesia, con su valentía de confesor y sus sufrimientos que padeció por la fe cristiana, no por sus especulaciones teológicas, habría debido preservarle siempre la actitud fundamentalmente católica del reproche de las herejías formales que más tarde se le atribuyen.

La escuela antioquena.

La Iglesia de Antioquía, en la que tuvo origen el cristianismo gentil (v. 1.ª p., cap. II, 1), sorprendentemente se quedó muy atrás en la más antigua historia de la teología con respecto a la Iglesia alejandrina. De su famoso obispo Ignacio no se dice que haya compuesto obras propiamente teológicas, además de sus siete importantes cartas circunstanciales (v. 2.ª p., cap. I, 3). Su autor teólogo más antiguo fué, que sepamos, el obispo *Teófilo,* en la segunda mitad del siglo II (v. 2.ª p., cap. III, 2). Sólo un siglo después aparecieron en Antioquía al mismo tiempo *tres sabios teólogos,* el obispo Pablo y los presbíteros Malquión y Luciano. Los dos primeros fueron enemigos mutuamente en las primeras controversias dogmáticas (v. 2.ª p., cap. III, 3). El tercero es considerado generalmente como *fundador* de la escuela antioquena. Sobre su vida, sus escritos y su teología conocemos muy poco. Eusebio es quien le nombra por primera vez con consideración, como a un hombre extraordinario por su vida ascética y como muy hábil en las ciencias sagradas, y atestigua al mismo tiempo su muerte martirial ocurrida en Nicomedia, donde había sido arrastrado y donde, después de un discurso en defensa de su fe en presencia del emperador Maximino Daia, fué arrojado en la prisión y ejecutado (7 de enero del 312).

Sobre la tendencia de la escuela de Luciano no tenemos noticias. Sin embargo, es seguro que él dispuso una edición crítica de los LXX, la cual, al menos en parte, aún existe en un correspondiente grupo de manuscritos. Su revisión del Nuevo Testamento, que quizá se reducía a los cuatro evangelios, fué tomada de Constantinopla más tarde y halló un gran desarrollo. Su forma original, sin embargo, parece haberse perdido. Él no era ningún escritor fecundo. Solamente Jerónimo le atribuye «pequeños escritos sobre la fe», sin datos sobre su contenido. La defensa mencionada por Eusebio delante del emperador se encuentra en latín en la traducción de su historia eclesiástica de Rufino; su autenticidad, sin embargo, es discutida. De mayor importancia para el conocimiento de su teología es la manifestación del obispo de Alejandría, Alejandro († 328), quien le llama a él, al obispo Pablo y a otros, padres de la herejía arriana. Este dato es confirmado por el mismo Arrio, quien en una carta a sus partidarios, cuenta a Eusebio de Nicomedia entre los syllucianistas, es decir, entre los discípulos de un Luciano, que sólo puede ser Luciano de Antioquía. De aquí resulta que su doctrina sobre Dios y el Logos se encuentra en la dirección del arrianismo posterior.

Eusebio nombra otro presbítero de Antioquía, de nombre *Doroteo,* que conoció personalmente y a quien había escuchado explicar la Sagrada Escritura en la iglesia con bastante éxito. Él atestigua que era un hombre instruído que se esforzaba con mucha solicitud por las cosas divinas y que dominaba perfectamente el hebreo. Pero no lo relaciona con la escuela antioquena. Sus inicios parecen haber sido muy modestos. No estuvo al frente de una gran escuela, como Orígenes. Su época de apogeo fué desde la mitad del siglo IV hasta la mitad del siglo V. Como *característica* más notable suele indicarse su método de explicación gramatical-histórico de la Sagrada Escritura, en oposición al alegórico-místico de los alejandrinos. Pero los métodos no son jamás últimas instancias, sino que se acomodan a ellas. Los dos métodos corresponden a dos direcciones espirituales distintas, la espiritual-idealista de los alejandrinos y la empírico-realista de los antioquenos. Como aquélla está relacionada con la platónica, así ésta con la aristotélica. Pero mientras es seguro que la escuela alejandrina recibió prestado de la filosofía platónica, nada se dice de una conexión de la antioquena con el aristotelismo. Por tanto, en última instancia la oposición entre ambas escuelas se remonta a la diferencia íntima de los datos del espíritu humano mismo, que se manifies-

tan en las directrices espirituales dichas, pues esta diferencia debía hacer efecto en la teología cristiana con la misma necesidad psicológica con que ella había determinado el íntimo desarrollo de la filosofía griega.

Los teólogos occidentales.

La literatura teológica más antigua de las iglesias occidentales no se puede comparar con la griega ni en cuanto a su número, ni en cuanto a la importancia de sus productos.

1. La participación de la *Iglesia romana*, la mayor del Occidente, en el trabajo espiritual teológico, a pesar de su situación central (v. 2.ª p., cap. III, 1), es extrañamente pequeña. El primer escrito eclesiástico que surgió en Roma después de la carta de Clemente, es el llamado *Pastor de Hermas*. Éste toma en la cuestión de la penitencia una parte muy importante (v. 2.ª p., cap. III, 5), pero no puede ser llamado un escrito teológico en el estricto sentido de la palabra. El primer teólogo cristiano que aparece en Roma fué Justino *el Mártir* (v. 2.ª p., cap. I, 3). No era romano, era procedente de Flavia Neápolis (hoy Nablus), de Palestina. La idea de que él fundó en Roma una escuela personal se apoya en débiles fundamentos, pues el único escritor que atestigua haber oído a Justino, Taciano, era un oriental y abandonó Roma después del martirio de Justino. El primero y único *papa* de que se habla de una manera fidedigna que actuó como autor literariamente es Víctor I (189-198), a quien Eusebio atribuye «escritos sobre la fe de una amplitud mesurada». Adolfo Harnack ha sentado definitivamente su hipótesis de que entre los escritos no auténticos del obispo Cipriano de Cartago, pertenecía a éste una predicación tenida contra el juego de los dados. La única apología que durante la época de los mártires fué escrita, el diálogo literariamente muy notable *Octavius*, del abogado *Minucio Félix*, es muy pobre en contenido cristiano. La cuestión de si depende del Apologético de Tertuliano, del año 197, o por el contrario existe una relación mutua entre ambos, todavía no se ha decidido, quizá debido a que ha sido falsamente propuesta. Es exacto, sin duda, que la concordancia de Minucio Félix con Tertuliano en pensamientos particulares y en expresiones no se apoya en la dependencia literaria de uno con respecto al otro, sino en la semejanza en cuanto al contenido de la tarea apologética y polemista que uno y otro

se propusieron y en cuanto al lenguaje en el tesoro común de términos cristianos de que ambos disponían. Contra la datación del diálogo en el siglo II está el lenguaje latino en que él ha sido compuesto, pues se tiene como cierto que el lenguaje de la Iglesia romana fué el griego hasta la mitad del siglo III.

En esta lengua escribió también *Hipólito*, el primer antipapa (235) sus numerosas obras. Muy probablemente, sin embargo, no fué nacido en Roma ni fué siquiera latino. Existen muchos motivos para afirmar que su patria se encuentra en el Oriente, a saber: toda su actitud intelectual, su completo conocimiento de los filósofos griegos desde la más antigua edad hasta Epicuro y el escéptico Pirro; su orientación sobre los antiguos escritos griegos en general y sobre la naturaleza de los misterios griegos; la afinidad de su doctrina sobre el Logos con la de los teólogos griegos; finalmente, su extensa actividad literaria, que es completamente única en la literatura cristiano-latina del siglo III. Ella le coloca al lado de su joven contemporáneo Orígenes, quien le conoció personalmente en su primer viaje a Roma, según dice Jerónimo. Él aventaja sin duda a Orígenes por la variedad, pues compuso también escritos heresiólogos (v. 2.ª p., cap. II, 1), una crónica, un orden eclesiástico (v. 2.ª p., cap. III, 1) y poesías, que aquél nunca compuso. Su herencia literaria, que fundamentalmente constaba de escritos bíblico-exegéticos, pero que también comprendía obras apologéticas (contra los judíos y paganos), antiheréticas, dogmáticas y homiléticas, corrió la misma suerte que la de Orígenes, si bien es cierto que por motivos diferentes. Sólo la parte más exigua se ha conservado en el original, algo en una traducción siria, armenia, geórgica y eslávica antigua. La facción de Hipólito en Roma erigió en su honor una estatua de mármol, que le representaba sentado, y cuya parte inferior fué encontrada en el año 1551. En las dos partes del sillón en que se encuentra están grabados los títulos de quince obras de Hipólito y su canon pascual, que alcanza desde el año 222 hasta el 334. Excelentemente reconstruído, constituye hoy día una de las perlas del museo antiguo cristiano en el palacio lateranense de Roma, como monumento único de esta clase.

Por tanto, resta sólo, como único teólogo romano de la edad de los mártires, el presbítero *Novaciano*, que en la mitad del siglo III asimismo se levantó como antipapa (v. 2.ª p., cap. III, 3). Con él comienza el probable uso de la lengua latina en Roma como lengua para escribir. Los escritos que compuso, según San Jerónimo, se han perdido a excepción de dos tratados sobre las comi-

das judías y sobre la Trinidad. El último, como los demás, está dominado de un interés práctico-eclesiástico. Él trata sucesivamente las tres verdades del símbolo de la fe sobre Dios, Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra; sobre Cristo como Dios y Hombre, y sobre el Espíritu Santo, e impugna en el primero el gnosticismo, en el segundo el llamado monarquianismo (véase 2.ª p., cap. III, 3), sin meterse propiamente en la cuestión trinitaria. La sabia investigación ha pretendido atribuirle diversas obras que también tienen un carácter práctico, pero en realidad solamente pueden ser atribuídas a él en propiedad dos tratados sobre el teatro y sobre el valor de la castidad. Si su herencia literaria se hubiera conservado, hubiera aparecido mejor la diferencia existente entre él e Hipólito.

2. Junto con Roma, la cristiandad occidental tuvo un segundo centro en la iglesia de *Cartago*, la capital del África proconsular, que le regaló con dos teólogos importantes, Tertuliano y Cipriano. De *Tertuliano*, que como hombre más maduro, como abogado de profesión y adicto al estoicismo tardío, entró en el cristianismo hacia el año 195, se habló ya al proponer su calidad de antignóstico (v. 2.ª p., cap. II, 1) y montanista (v. 2.ª p., cap. II, 2). Como escritor, se sirvió tanto de la lengua latina como de la griega, pues él mismo dice que redactó tres de los escritos en ambas lenguas. Un tercero, «sobre el éxtasis» (v. 2.ª p., cap. II, 2), parece haberlo escrito sólo en griego. Los demás los escribió en latín. De esto puede concluirse que el griego, tanto en Roma como en Cartago, fué la lengua primitiva de la Iglesia, pero que Cartago pasó a la latina antes que Roma. En sus obras latinas que se conservan se muestra Tertuliano como un maestro de estilo que superó con mucho en originalidad, fuerza y concisión a todos los escritores de la época de los mártires. Se le puede designar sin duda como el creador del latín como lenguaje de los teólogos. Su herencia literaria fué menos afectada por la suerte general de los escritos de los demás escritores de los siglos II y III. De sus probables escritos sólo una cuarta parte ha perecido. Perfectamente sólo se han conservado los grupos de escritos dirigidos contra los paganos y judíos, que en cierto aspecto son más valiosos que las apologías griegas. Las pérdidas se distribuyen en los otros dos grupos, el antignóstico y el práctico-religioso. En el último aparece muy expresivamente la interna rotura, que divide su vida cristiana, a consecuencia de su caída en el montanismo, en dos partes.

Su obra escrita presenta desde el principio dos notables vacíos. Tertuliano no ha compuesto ningún escrito bíblico-exegético. Para su natural fogoso, no decía bien la paciencia del crítico del texto y del filólogo. Falta también una obra sistemática, pues su instrucción espiritual no le hacía capaz de asignar a cada uno de los dogmas el lugar que le corresponde, ni de determinar el orden con que se relacionan unos con otros, de conciliar las aparentes contradicciones mutuas y así crear un todo armónico. Por eso el que quiere conocer la *Teología* de Tertuliano tiene que sacar él mismo de cada uno de sus escritos los pensamientos teológicos y ordenarlos sistemáticamente. Esto se ha hecho con frecuencia y ha conducido a un triple conocimiento: 1. Su paso al montanismo no ha afectado para nada su vida de fe. 2. En la doctrina trinitaria y cristológica él acuñó fórmulas felices que se han conservado intactas en la teología latina. 3. En su trabajo intelectual teológico, expresamente en su doctrina sobre la corporeidad de todo espíritu, que atribuye a la misma divinidad, prevaleció el elemento histórico de su formación intelectual de una manera semejante a como se manifestó el platónico en su joven contemporáneo Orígenes (v. 2.ª p., cap. III, 2).

Cipriano procedía, como Tertuliano, de una familia pagana. Fué maestro de retórica cuando se hizo cristiano, el año 246. Poco después fué consagrado sacerdote y elegido obispo de Cartago ya a finales del año 248 o a principios del año 249. Él fué una personalidad muy distinta a la de Tertuliano. La suavidad, humanidad compasiva y sentido social eclesiástico, que estaban lejos de éste, le distinguían a él en sumo grado. Como teólogo se encuentra muy detrás de Tertuliano, cuya superioridad intelectual él reconocía públicamente. Él es el primero y el único escritor eclesiástico de la época de los martirios cuya herencia literaria se ha conservado intacta. Muy pronto se le apropiaron una serie de escritos extraños, entre los cuales algunos de Novaciano (v. 2.ª p., cap. III, 2). Él es también el único del cual poseemos una biografía, que puede haber sido escrita poco después de su muerte por mano de un diácono suyo y compañero (Jerónimo es el primero que lo llama Fotino), pero cuya temprana época de redacción y autenticidad ha sido impugnada fuertemente en los tiempos más modernos. Todos sus escritos deben su origen a determinados motivos que resultaron de su entrada en el cristianismo, su posición con respecto al paganismo, su actividad episcopal y los sucesos de su época, principalmente la persecución de Decio y las luchas internas eclesiás-

ticas que esta persecución llevó consigo (v. 2.ª p., cap. I, 5 y cap. III, 5). Éstos dieron ocasión también a su obra única teórica, *Sobre la unidad de la Iglesia* (v. 2.ª p., cap. III, 1). Mas nosotros no hubiéramos podido comprender su mundo religioso de ideas y su total posición eclesiástica si no se hubiese conservado su voluminosa e instructiva colección de cartas, que fueron escritas por él y a él le fueron dirigidas. Sus cartas sobre todo nos proporcionan una visión no sólo de su actividad, sino también de su espíritu y su personalidad desde los comienzos de su episcopado hasta inmediatamente antes de su heroica muerte (v. 2.ª p., cap. I, 5).

De África salieron además otros *dos teólogos laicos,* que vivieron al final de la época de los mártires, pero que quedan muy detrás de Tertuliano y Cipriano. El escrito de Arnobio, maestro de retórica en Sicca de Numidia, es interesante como ejemplo, imagen rara que había tomado el cristianismo en el espíritu de un sabio que aún no había vencido el paganismo interiormente, pues lo compuso hacia el año 303-305, con el fin de mover al obispo de Sicca a aceptarle dentro de su comunidad. Él es también apreciable por sus numerosos datos sobre el culto a las divinidades paganas, sobre el templo, las imágenes de los dioses, costumbres de sacrificios y sus noticias sobre la mitología romana y griega. Teológicamente es de valor nulo. De más importancia es L. Firmiano *Lactancio,* que ha sido llamado el Cicerón cristiano. Él fué asimismo maestro de retórica en Africa y como tal fué llamado a Nicomedia por Diocleciano. Él entró en el cristianismo antes de la persecución. Su escrito más conocido es la obrita sobre el destino mortal de los perseguidores de los cristianos. La más voluminosa, los siete libros *Instrucciones divinas,* ofrece el primer intento de un sistema teológico en lengua latina. Lactancio lo emprendió a imitación de las tradicionales instituciones del derecho civil. Su construcción formal tiene una cierta semejanza con la de Clemente de Alejandría; desde luego, ambos comienzan por la impugnación del politeísmo y de la filosofía pagana. Desde el libro cuarto Lactancio trata de Cristo, el revelador de la verdadera ciencia y religión; luego de la vida cristiana; por fin, de los novísimos. Aquí se entrega al chiliasmo, es decir, a la doctrina del reino milenario de Cristo y de los justos resucitados entre el fin de este mundo y el juicio final. Su defectuoso conocimiento no sólo de la Sagrada Escritura, sino también de la misma doctrina de fe cristiana, le llevaron al fracaso.

3. El restante ámbito de la iglesia latina presenta sólo dos teólogos escritores. Al obispo *Victorino* de Pettau, en Novicum, que murió como mártir el año 304, se le suele llamar el primer exegeta de la iglesia latina, tomando como motivo para ello los comentarios atestiguados por San Jerónimo a los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, de los cuales sólo se han conservado los del Apocalipsis, y, por cierto, si exceptuamos la conclusión, solamente en una adaptación de Jerónimo. Él era, sin embargo, un griego de nacimiento y depende sin duda de Orígenes. Era partidario del chiliasmo, como lo fué Lactancio. Del segundo, el obispo *Reticio* de Autun, conocía Jerónimo un comentario al Cantar de los Cantares, que no apreciaba mucho, y una extensa obra contra Novaciano. Ambas obras se han perdido. Él sobrevivió a la persecución última de los cristianos y gozó de alta consideración para Constantino *el Grande*. Sorprendentemente, en *España* no se da ningún escritor. El más antiguo documento de la Iglesia española consta de los 81 cánones del sínodo de 19 obispos tenido en la ciudad de Iliberis (Elvira, Granada), que no pueden ser datados más pronto de los últimos años del siglo III ni más tarde del año 312, pero cuya fecha exacta aún es muy discutida (en la breve introducción a los cánones se habla de un 15 de mayo solamente como tiempo de la celebración del sínodo). Estos cánones carecen de toda literatura. Pero nos ofrecen una idea rica en enseñanzas sobre el estado real de las comunidades cristianas de finales de la época de los mártires y sobre la dura lucha que hubo de reñir la Iglesia católica en favor del ideal de vida religioso-moral y contra el crecimiento de la vida viciosa del mundo ambiente pagano entre los mismos cristianos mejor que lo hubiera podido hacer el más bello escritor teológico.

Hasta la más temprana edad se colocaban también las poesías cristianas de Commodiano en la segunda mitad del siglo III y se consideraba por esto a su autor como el primer poeta latino de la Iglesia. De las circunstancias de su vida solamente conocemos lo que se deja concluir de sus poesías. Según esto, él fué pagano de nacimiento, y se hizo cristiano a consecuencia de la literatura de la Sagrada Escritura. Sus poesías impugnan, en parte, el paganismo y el judaísmo; en parte, van dirigidas con exhortaciones religioso-morales a los catecúmenos y fieles de todas las clases. Teológicamente son de mínimo valor. La nueva investigación lo ha colocado al final del siglo VI, y, según algunos, a mitad del siglo V; pero la data más antigua no puede ser re-

chazada hasta ahora. El papel que el chiliasmo juega en él favorece la época tradicional.

Una *mirada de conjunto* sobre la literatura más antigua latino-teológica nos lleva al conocimiento de que ella no sólo se distingue de la griega mediante la lengua. Ella atestigua el comienzo de aquel proceso de diferenciación, que ya en la época primitiva cristiana fué iniciado mediante la formación de un doble ámbito eclesiástico, latino y griego (v. 1.ª p., cap. II, 3). Su efecto primero se dirigió claramente en una doble dirección, en la que los primeros grandes teólogos de ambos campos eclesiásticos, Clemente y Orígenes, por una parte, Tertuliano y Cipriano por otra, se diferencian entre sí. Entre los alejandrinos está el complejo de pensamientos metafísicos de la predicación de la fe eclesiástica en el fondo como suma de la verdad divina, que supera ampliamente la filosofía griega; los africanos ponen la atención en la conducta de vida cristiana, que coloca la vida viciosa de los paganos en oscuras sombras. Los alejandrinos urgen la obra redentora objetiva de Cristo, que tuvo lugar con la encarnación del Logos y que ha llenado la naturaleza humana con fuerzas divinas; los africanos hacen resaltar la labor subjetiva de redención que ha sido propuesta a cada cristiano como tarea a realizar y la lucha activa contra el pecado, así como exige de él el ejercicio de las virtudes cristianas. Estas dos direcciones corresponden a dos disposiciones naturales diversas de los pueblos griegos y romano-latinos.

3. Los comienzos de la formación del dogma católico

El dogma católico no es el resultado total de especulaciones teológicas abstractas sobre el contenido de la predicación de la fe eclesiástica, según lo ha expresado el primero Orígenes en su principal obra dogmática. Su formación fué secuela paulatina de la eliminación de determinadas herejías sobre la marcha, contra las cuales las doctrinas de la fe puestas en cuestión fueron firmemente establecidas por los obispos como responsables y defensores del tesoro de la fe apostólica mediante sus decisiones autoritarias, después de que tuvieron lugar las controversias teológicas en pro y en contra. La palabra hebrea *Haeresis* (= elección, lo elegido), que como la expresión «Iglesia católica» se presenta por primera vez en el obispo de Antioquía Ignacio (*Trall.*, c. 6), designa de una manera acentuada *el fenómeno psicológico*, que conduce

a un error doctrinal. Todo autor de una de ellas de hecho da en una elección, al conservar solamente aquello de la predicación de la fe eclesiástica que a él le gusta. Este fenómeno se presentó ya en las comunidades eclesiásticas fundadas por Pablo (v. 1.ª p., cap. II, 2). Él continuó en lo sucesivo según indicaciones de la primera y segunda carta del *apóstol Juan*, que nos habla de los contradictores, que denomina anticristos, y acerca de los cuales expresamente hace constatar: «Salieron de entre nosotros, pero no pertenecen a nosotros, pues si a nosotros perteneciesen hubieran permanecido entre nosotros» (*I Io*, 2, 19). Estos anticristos negaban principalmente «que Cristo haya venido en carne mortal». El *docetismo*, es decir, la doctrina del cuerpo aparente de Cristo con sus consecuencias, la negación de sus sufrimientos verdaderos, la eucaristía y la resurrección son impugnadas también como herejía en la carta de Ignacio. El obispo de Esmirna, Policarpo, advertía a la iglesia de Filippos de su peligro y les exhortaba a que perseverasen en la doctrina tradicional desde el principio. La poco después encendida batalla contra el polifacético gnosticismo, que no sólo rechazaba dogmas particulares, sino que quería sustituir todo el cristianismo de la fe mediante el cristianismo del conocimiento, parece haber impedido la formación de herejías internas al cristianismo. Pero cuando la crisis gnóstica había sido fundamentalmente superada, se presentaron las primeras *controversias dogmáticas*, en el sentido estricto de la palabra, a finales del siglo II.

Su punto de partida lo constituyó la aparente contradicción entre la unidad de Dios, tan justamente urgida en la lucha contra el gnosticismo, y la doctrina eclesiástica de Cristo Dios. La solución de esta dificultad creyeron espíritus investigadores estaba en que el ser divino esencialmente sólo pertenece al Padre. Ellos acuñaron por esto la fórmula de la *monarquía* de Dios Padre, conforme a la cual se formaron las expresiones «monarquianismo», «luchas monarquianas». La ilusión de haber solucionado las diferencias, sin embargo, sólo podían cumplirla si hubiesen justificado la doctrina de la divinidad de Cristo. Aquí surgieron las dos direcciones extremas de los espíritus, la empírico-racionalista y la metafísico-misticista, y condujeron a la *interna diferenciación del monarquianismo*. Los representantes de la primera defendían la tesis de que Cristo era sólo hombre, pero que era designado como Dios porque en Él actuaba una fuerza divina. Ésta ha sido llamada *monarquianismo dinamista* (en conformidad con la palabra

griega *dynamis* = fuerza). Para los representantes de la última estaba la solución recta en la identificación de Cristo con Dios Padre en cuanto a la esencia y su diferenciación en cuanto a la aparición, forma de manifestarse. Así surgió el «monarquianismo *modalístico*» (en conformidad con la palabra latina *modus* = forma de aparición). Éste recibió también la designación de patripasianismo» a causa de su arriesgada consecuencia de que Dios Padre había padecido. Ambos errores son llamados brevemente «dinamismo» o «moralismo».

1. Como representante del *dinamismo,* Hipólito de Roma nombra en sus escritos sobre las herejías a Teodoto *el Curtidor,* originario de Bizancio, y a Teodoto *el Cambista.* Conocemos otro tercero, de nombre Artemón, a través de los *excerpta* de un escrito anónimo dirigido en contra de él y que se encuentra en Eusebio (5, 28), que muy probablemente tiene también su origen en Hipólito. Nosotros conocemos por su medio que el más antiguo Teodoto vino a Roma y allí, junto a Teodoto *el Joven,* se ganó como discípulo a Asclepiodot. Es importante la noticia de que Teodoto *el Anciano* fué separado de la comunidad eclesiástica por el papa Víctor I. Acto seguido sus partidarios hubieron de ganar a un confesor romano, de nombre Natalis, para obispo, con un sueldo mensual de 150 denarios. Pero que éste había sido amonestado frecuentemente a través de visiones, que como los había despreciado había sido flagelado durante toda una noche y había sido agraciado con no escasos golpes. Que al día siguiente por la mañana se había arrojado a los pies del papa Ceferino como penitente y que de nuevo había sido a duras penas recibido en la comunidad eclesiástica. Los *excerpta* contienen datos sobre la escuela de los monarquianos dinamistas de Roma, cuyos personajes notables fueron Aristóteles, Teofrasto, Euclides y el médico Galeno. Ellos habían organizado ediciones falsificadas de la Sagrada Escritura que, por otra parte, se oponían unas a otras muy fuertemente. Por primera vez Epifanio nos instruye acerca de que Teodoto *el Anciano* se colocó en el campo de la discusión teológica. Él hizo valorar lugares del Antiguo Testamento que se referían a Cristo y que lo designaban como hombre. Él se remite a la sentencia del Señor «¿Por qué me buscáis para matarme a mí, un hombre que os ha dicho la verdad» (*Io.,* 8, 40) y a la idea del apóstol Pablo sobre el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (*I Tim.,* 2, 5). Conforme a estas noticias, pa-

rece que hay que concluir que la primera forma del monarquianismo dinamista en Roma no era una herejía peligrosa. Esta forma obtuvo en la segunda mitad del siglo III un perfeccionamiento mediante el obispo Pablo de Antioquía (hacia el año 260), el llamado generalmente, por su lugar de nacimiento, Pablo de Samosata (v. 2.ª p., cap. III, 2). Como el representante antiguo consideraba a Cristo como a sólo hombre, pero fué más allá que aquél en dos puntos nuevos. Él recurrió para la solución del problema a la doctrina del Logos y formuló la cuestión de cómo se ha de pensar la relación del Logos divino con el hombre Jesús. Según los fragmentos de sus escritos, enseña que el Logos, a quien él llama también Sabiduría, es un atributo impersonal e instrumento de acción del Dios único, y lo designaba en este sentido igual en esencia al Padre. Este Logos habitaba en el Jesús nacido de María como en un templo, de la misma manera como habitó en Moisés y los profetas, de una forma más intensiva. Jesús fué ungido con el Espíritu Santo y con esto recibió el nombre de Cristo. Él fué santo y justo y venció en la lucha y con dolores al pecado del primer padre. Él estuvo unido con Dios mediante un movimiento continuo hacia él. Esta unión era puramente moral, pues consistía en una relación de amor entre el Logos desde arriba y el hombre desde abajo.

Esta doctrina, juntamente con todo el comportamiento de Pablo, puso en gran agitación no sólo a las provincias eclesiásticas de Antioquía, sino también las limítrofes y las más lejanas. De todas las partes se apresuraron muchos obispos, de entre los cuales Eusebio presenta a los más notables personalmente (7, 29) a ir a Antioquía y celebrar frecuentemente y en diversas épocas sínodos, en todos los cuales tuvieron lugar movidas discusiones; pero no pudieron convencerle de su error. Esto lo consiguió el presbítero Malquión en el último sínodo, del año 268, que condenó a Pablo, le destituyó de su oficio de obispo y le excluyó de la comunidad eclesiástica. Todos los documentos que se relacionan con este sínodo se han perdido, a excepción de las *excerpta* que nos ofrece Orígenes de las actas sinodales dirigidas a los obispos de toda la Iglesia. El lugar principal contiene la figura caracterizada descrita con fuertes rasgos de un hombre orgulloso, avaro, fastuoso, vanidoso y violento, del cual lo que más extraña es que fuese un obispo de la época de los mártires. Por otras noticias nos enteramos de que al mismo tiempo gozaba de un puesto de honor civil y era ducenarius, es decir, el empleado encargado de la ad-

ministración que estaba debajo del gobernador de la reina Zenobia de Palmira, la dueña de Antioquía por aquel tiempo. Como se negaba a abandonar su oficio episcopal, se le envió al emperador Aureliano, quien en el año 272 tomó la decisión de que se debía entregar a aquellos con los cuales estuviesen en correspondencia escrita los obispos en Italia y Roma. De esta forma, así concluye Eusebio su narración, «fué arrojado Pablo de la Iglesia por el poder civil».

2. Una mayor importancia tiene el *modalismo*, porque supera al dinamismo en contenido espiritual y en vigor religioso. De su fundador, Noeto, conocemos nosotros solamente que se presentó hacia el año 180 en Esmirna con la doctrina de la identidad del Hijo de Dios con Dios Padre, que fué condenado por un sínodo de Asia Menor y que poco después murió. Su discípulo Epígono llevó su doctrina hasta Roma, donde consiguió un discípulo, por nombre Cleomenes, por la época del papa Ceferino. Hipólito habla detalladamente de ellos en el libro noveno, dedicado a los errores contemporáneos, de su voluminosa obra antiherética. Él pone disputando entre sí a los discípulos de Cleomenes y compuso de palabra muy probablemente un escrito antimonarquiano más amplio, cuya conclusión se ha conservado en la llamada *Homilía contra la herejía de Noeto*. Modalista fué también Práxeas, quien asimismo vino a Roma por la cuestión del montanismo (v. 2.ª p., cap. II, 2). Nosotros le conocemos solamente por el escrito que Tertuliano compuso contra él, pues desde Roma se había dirigido a Cartago. Él resume su enseñanza en la breve frase: «Por tanto el, después de la plenitud de los tiempos, Padre que nació y que padeció, el mismo Dios, el omnipotente Señor, es llamado Cristo» (cap. 2). El más influyente fué el quinto representante principal, Sabelio, quien asimismo desde la líbica Pentápolis vino a Roma y se hizo discípulo de Cleomenes. Mediante la inclusión del Espíritu Santo en la controversia, amplió el modalismo convirtiéndolo en trinitario o «trinitarismo», el cual se extendió grandemente en todo el Oriente griego con el nombre de «sabelianismo». Él pensaba que Padre, Hijo y Espíritu Santo eran una cosa, como en el hombre, cuerpo, alma, espíritu, como en el sol la luz, el calor y su forma redonda. Estas comparaciones podían fácilmente corromper, así como también la atribución de la obra de la creación, de la redención y de la justificación al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, como revelaciones de un único y mismo Dios.

El modalismo apoyaba su doctrina *en pruebas de tres clases*: bíblicas, teológicas, filosóficas. Las *bíblicas* las tomó de las teofanías del Antiguo Testamento relacionadas con las sentencias de Moisés y los profetas, en los cuales la unidad en Dios es urgida fuertemente; luego en los conocidos lugares del evangelio de San Juan: «Yo y el Padre somos una misma cosa» (10, 30); «el Padre está en mí y yo en Él (10, 38); «el que me ve, ve al Padre» (14, 9); por fin, en las sentencias de Pablo sobre Cristo, «el que es Dios sobre todas las cosas» (*Rom.*, 9, 5), y sobre «el único Dios, el Padre, del cual todo procede» (*I Cor.*, 8, 6). Las *teológicas* están dominadas por el esfuerzo de conservar la unidad de Dios y por el interés religioso, que aparece claro en la sentencia de Noeto: «Cristo era Dios y padeció por nosotros, al ser al mismo tiempo el Padre, para que pudiese salvarnos.» La *filosofía,* más exactamente, el valor de la prueba estoica, aparece en las especulaciones de Cleomenes sobre las propiedades contradictorias de la divinidad: el Dios único y no engendrado y engendrado, invisible y visible, incomprensible y comprensible, inmortal y mortal, porque él es Padre e Hijo. El motivo por el cual la impugnación eclesiástica y teológica del modalismo resultó esencialmente más difícil que la del dinamismo, sin embargo, no se halla en el valor de estas pruebas, sino en la íntima dificultad del propio problema. El modalismo tenía la ventaja sobre el dinamismo en que él defendía completamente la divinidad de Cristo; esto lo debieron admitir los jefes de las iglesias sin reserva. Esta defensa parecía traer hacia sí su identidad con el Padre como consecuencia necesaria para no tener que negar la unidad de Dios, que era confesada al principio del símbolo de la fe apostólica. En el mismo símbolo, sin embargo, se hallaban claramente distintos Dios Padre y Jesucristo, su unigénito Hijo hecho hombre. Para comprender la difícil situación de los jefes eclesiásticos con relación al modalismo, debe tenerse en cuenta que el concepto «Usia» e «Hypostasis», que hubiera hecho posible sacar rectamente aquella consecuencia mediante la distinción de la naturaleza de Dios Padre y de Dios Hijo, y su diferencia como dos poseedores personales de la misma esencia divina, se formó a través del trabajo teológico del siglo IV.

La idea de que los papas Víctor, Ceferino y Calixto (217-222) cedieron positivamente ante el modalismo, no resiste una crítica imparcial. No es seguro que bajo Victorino, del cual, al final del escrito falsamente atribuído a Tertuliano, titulado *Contra todas las herejías* (v. 2.ª p., cap. II, 1), se dice que se había preocupado

del fortalecimiento de la herejía de Práxeas, haya que entenderse el papa Víctor. Pero si se piensa en ésta, ello no es creíble, pues Tertuliano, el entonces montanista y enemigo acérrimo de la Iglesia católica, no habla de esto en su escrito contra Práxeas, y el papa que sustituye a Práxeas tampoco es Víctor, sino su sucesor Ceferino. De éste nos proporciona Hipólito la siguiente sentencia: «Yo confieso en Dios Jesucristo y fuera de él a ningún otro, que fué engendrado y padeció». Es lícito maravillarse de que se pueda ver en esta sentencia la confesión del modelismo, pues quien habla de un Dios engendrado presupone un Dios que engendra, que no puede identificarse con aquél. Por lo que se refiere al papa Calixto, se sabe que Hipólito, quien en la cuestión sobre la penitencia chocó con él (v. 2.ª p., cap. III, 5), quiso también dejarle mal en la cuestión teológica. Pero él no pudo silenciar que Calixto excluyó a Sabelio fuera de la comunidad eclesiástica. Y él mismo le hace decir: «No nació el Padre, sino el Hijo.» Y cuando él añade que Calixto no temió incurrir ya en la doctrina de Sabelio, ya en la de Teodoto, demuestra con ello que Calixto se esforzaba por captar los elementos verdaderos de ambas teorías, bien es verdad que sin poder lograr ponerlos en una íntima armonía.

Tampoco consiguieron esto los teólogos eclesiásticos del siglo III, pues éstos formaron las teorías del llamado *subordinacionismo*, es decir, la subordinación del Hijo debajo del Padre, que creyeron deber proponer para no caer en el diteísmo. Sus primeros representantes fueron también Tertuliano e Hipólito. La doctrina del Logos de Orígenes era un progreso nominal sobre sus antecesores; sin embargo, demuestra dos pasos en el pensamiento, de los cuales el uno expresa la perfecta divinidad del Logos e Hijo de Dios, mientras el otro lo presenta como «segundo Dios», como mediador entre el que no ha venido a ser y el que ha llegado a ser. A lo último se decidió el obispo de Alejandría Dionisio, su primer discípulo, a la impugnación del sabelianismo, a la cual le condujeron unas preguntas de los obispos de Pentápolis. En las contestaciones emplea expresiones (el Hijo como creación del Padre) y comparaciones (el Hijo se distingue del Padre como el sarmiento de la vid, como la nave de su constructor) que condujeron a acusaciones de herejía contra él en la presencia del papa Dionisio hacia el año 262 (259-268). Los documentos de esta lucha han desaparecido hasta en los mínimos fragmentos. Sin embargo, es seguro que Dionisio de Alejandría corrigió lo defectuoso de sus expresiones y comparaciones y se adhirió a las argumentaciones según las

cuales Padre, Hijo y Espíritu Santo forman una unidad (Monas) y no pueden ser distinguidos en tres divinidades.

Las primeras luchas dogmáticas, pues, tenían como objeto la idea cristiana de Dios y significan el fundamento del *dogma trinitario* mediante el rechazo del monarquianismo dinamístico y la impugnación del modalístico. La imperfecta derrota del último, que se manifestó en la formación del llamado subordinacionismo, ofreció, sin embargo, para el futuro una difícil no menos que importante tarea, que no encontró solución hasta los comienzos del siglo IV.

4. El culto católico

Una primera noticia sobre el culto católico en las comunidades eclesiásticas de principios del siglo II tenemos que agradecer a una *fuente pagana*. La carta de Plinio *el Joven* al emperador Trajano (v. 2.ª p., cap. I, 3) habla de dos reuniones que solían tener los cristianos de Bitinia, una al comienzo del día, en la cual cantaban himnos a Cristo como Dios, o, según una explicación preferida, pronunciaban una fórmula de fe en él; la segunda, en la cual comían una comida sencilla. Que en esta comida hay que entender la *Eucaristía,* es aceptado generalmente. La más antigua descripción de *la fiesta eucarística* se encuentra en la apología de Justino *el Mártir* en dos lugares, uno de los cuales se relaciona con la fiesta del domingo y el otro con la fiesta de la administración del bautismo. La del domingo comenzaba con una lectura del Evangelio o de los escritos de los profetas, en la cual se añadía a continuación una ordenada plática sobre lo anteriormente leído, que pronunciaba el presidente de la reunión. Después seguían oraciones en común, tanto por los cristianos como por todos los hombres de todo el mundo, después de las cuales los participantes se daban el beso de la paz. A seguido eran entregados al que presidía pan, vino y agua. Pronunciaba sobre ellos una fórmula de bendición, en la cual él dirigía una alabanza y una plegaria al Padre de todas las cosas en el nombre del Hijo y del Espíritu Santo y dirigía una larga acción de gracias. A todo manifestaba su anuencia el pueblo presente con la palabra hebrea «Amén» (así sea). Después de esta oración los diáconos repartían a los presentes parte del pan, del vino y del agua que habían sido consagrados y llevaban de todo ello a los ausentes; y esto, añade Justino, no era un pan ordinario ni una bebida corriente, sino la carne y la sangre de Jesús encar-

nado. Como prueba de esto, hace referencia Justino a la narración de la institución contenida en el Evangelio: «Haced esto en mi memoria, esto es mi cuerpo..., esto es mi sangre.» Él no dice a qué hora del día se reunían los cristianos para celebrar la Eucaristía en el día del domingo. Pero como él sólo habla de una única reunión cúltica, casi seguro que tenía lugar a primera hora de la mañana, como lo atestigua Tertuliano a finales del siglo II.

En el siglo III recibió la fiesta eucarística una forma firme, al menos en Roma. La restituída orden eclesiástica de Hipólito de Roma (v. 2.ª p., cap. III, 1) da una prueba de esto. Con todo ello no ofrece una completa descripción de la fiesta, sino que la menciona solamente en relación con la consagración del obispo y el bautismo, al que fué adherida. En la primera ocasión escribe el texto de la oración de la consagración, cuya formulación en tiempo de Justino se dejaba aún al que entonces presidía la fiesta. Al principio se consideraba esta oración como la oración consacratoria abreviada que se halla en las constituciones apostólicas de la llamada liturgia clementina, que procede del año 400 aproximadamente. Hoy debe ser reconocida como la más antigua y conocida oración consecratoria eucarística en el estricto sentido de la palabra. Ella contiene la narración de la institución con las palabras de la misma institución, que se repiten en todas las demás liturgias. El conjunto de fórmulas para las oraciones para la fiesta eucarística en el marco de sus ceremonias contienen sin duda componentes que pasaron a la época de los mártires. Esto vale también para el canon romano de la misa, pues la oración *supra quae,* últimamente se ha presentado como una traducción deficiente de un original griego, que no puede haber surgido más tarde de la primera mitad del siglo III.

Como *día* de la fiesta eucarística pone Justino el domingo, y lo justifica como tal por la cualidad de ser el día de la creación y la resurrección de Cristo. La orden eclesiástica de Justino nos instruye de que ya en la primera mitad del siglo III también se celebraba durante los días de la semana. Ella concreta que el sábado y el domingo el propio obispo, si ello era posible, debía celebrar la fiesta; para los demás días presenta a los presbíteros como celebrantes por encargo del obispo. La celebración de la fiesta en los días de la semana está atestiguada para Cartago a través de Tertuliano y Cipriano; entre los domingos sobresalían los de Pascua y Pentecostés. La *Pascua,* en la segunda mitad del siglo II, fué objeto de disputas internas eclesiásticas que se referían no sólo a

la fecha, sino también en primer término al *sentido de la fiesta misma.* En oposición a todas las demás iglesias, las comunidades de la provincia de Asia proconsular y sus iglesias limítrofes, cultivaron la costumbre de celebrar la fiesta de Pascua como la «Pascua de la redención», es decir, como fiesta conmemorativa de la muerte, no de la resurrección del Señor. Por eso celebraban la Pascua el 14 de Nisán, como los judíos, sin consideración a si ella cayó en un domingo o no, y, consiguientemente, terminaban el ayuno con este día. Por primera vez se habló de esta costumbre singular, que se ha convenido en llamar *quatordezimanismus,* con ocasión de un viaje del anciano obispo de Esmirna Policarpo a Roma en la época del papa Aniceto (154/55-166). Ambos hombres no se podían poner de acuerdo sobre esto. Policarpo se remite a Juan, el discípulo del Señor, y a los discípulos de los apóstoles, con los cuales él se había relacionado, mientras Aniceto explicaba que él tenía que acoplarse a la costumbre de sus antepasados. Pero ellos no se enemistaron entre sí. Aniceto permitió a Policarpo celebrar la Eucaristía en la Iglesia romana por veneración hacia él. Y se despidieron uno de otro en paz.

Más peligrosa se presentó la cosa cuando el enérgico papa Víctor tomó parte en la cuestión de la Pascua. Por disposición suya se celebraron por todas partes sínodos en Galia, Palestina, el Ponto y la Renania oriental, que se pronunciaron en contra de la costumbre asiática. A esto se añadieron algunos escritos de otros muchos obispos, de los cuales Eusebio sólo nombra al obispo de Corinto, Bacchylus. Él no habla de un sínodo celebrado en Alejandría, pero ofrece, sacados de las actas sinodales de los obispos de Palestina, los lugares en los que aseguran que también allí la Pascua se celebraba en el mismo día que entre ellos. El Asia proconsular solamente se opuso bajo la dirección del obispo Polícrates de Éfeso. En su escrito dirigido a Víctor, del cual Eusebio nos ofrece algunos lugares, se remite a las grandes autoridades de la iglesia de Éfeso, Esmirna, Eumenia, Laodicea, Sardes, desde Juan, que se reclinó sobre el costado del Señor, hasta Melitón, luego a sus antecesores de Éfeso, de los cuales siete procedían de su familia; por fin, a los numerosos obispos que él había convocado por orden de Víctor, y que estaban de acuerdo con él, sin exceptuar ninguno. Una soberbia autoconsciencia se deduce de sus palabras: «Yo ahora, hermanos, que cuento sesenta y cinco años en el Señor, que me he puesto en comunicación con los hermanos de todo el mundo y he leído toda la Escritura, no me dejo atemo-

rizar por ninguna amenaza, pues hombres más dignos que yo han dicho: «Es menester obedecer más bien a Dios que a los hombres» (5, 24).

Víctor realizó su amenaza al lanzar sobre los asiáticos y las iglesias limítrofes la excomunión. Este procedimiento no agradó, sin embargo, a todos los obispos. Muchos de ellos, cuyos escritos conoció aún Eusebio, reprocharon al papa y le aconsejaron que tuviera pensamientos de paz, de unidad y de amor. Esto hizo principalmente Ireneo, el hombre pacífico en cuanto al nombre y a la actuación, quien en nombre de los hermanos de las Galias no sólo envió escritos en pro de la paz a Víctor, sino también a muchos obispos. De la carta dirigida a Víctor ofrece Eusebio los lugares que tratan de la disputa entre Aniceto y Policarpo, que constituye nuestra única fuente sobre la llamada controversia pascual. Nosotros no conocemos si el papa Víctor retiró formalmente la excomunión.

Ella permaneció sin consecuencias, pues los asiáticos se aferraron a su costumbre particular sin que hubiese sucedido una rotura en la Iglesia. Pero ellos no podían persistir por mucho tiempo. La conciencia de unidad que animaba a toda la Iglesia católica, les condujo poco a poco a su fusión en la fiesta de las demás iglesias. A principios del siglo IV se había fundamentalmente consumado.

La Pascua y Pentecostés permanecieron las *únicas fiestas universales* de la cristiandad durante la época de los mártires. La fiesta de la Epifanía, que en la Iglesia griega generalmente es llamada teofanía o fiesta de las luces, no se cuenta entre ellas. Clemente de Alejandría habla en su *Stromata* (1, 21), circunstancialmente, de la fiesta del bautismo de Cristo celebrada el 6 de enero entre los basilidianos (v. 2.ª p., cap. II, 1), pero no dice que fuese celebrada tal fiesta en su tiempo en la iglesia de Alejandría. Esto no sucedió tampoco en tiempo de Orígenes, pues en los lugares en que habla sobre las «fiestas cristianas en la obra contra Celso, nombra, junto con el domingo y el viernes, el día de la Pascua y de Pentecostés (8, 22). Los discursos atribuídos a Hipólito de Roma y a Gregorio Taumaturgo (v. 2.ª p., cap. III, 2) que se refieren a la fiesta de la teofanía no son auténticos. Los discursos más antiguos y auténticos proceden por primera vez del siglo posterior (IV). El lugar contenido en las actas del obispo Felipe de Heraclea en Tracia (de hacia el año 304).» El día santo de la aparición (del Señor) se precipita sobre nosotros (es decir, está inmediatamente antes); no

se refiere a la fiesta de la Epifanía. El contexto, en el cual se encuentra la alocución del obispo dirigida al pueblo antes de su encarcelamiento, prueba que se refiere al día de la última aparición del Señor, es decir, al retorno que tendrá lugar al fin de los tiempos. Junto con estas dos fiestas universales entraron solamente como fiestas locales de las comunidades particulares la del día de la muerte de sus mártires, de las cuales el más antiguo testimonio existe en el escrito de la iglesia de Esmirna sobre el martirio de su obispo Policarpo.

Para la celebración del culto divino podían los cristianos, desde finales del siglo II, levantar *edificios propios, iglesias*. Clemente habla, sin duda, de tales edificios en su *Pedagogus,* donde dice, por ejemplo, que los cristianos debían portarse durante toda la vida tan dignamente como lo hacían en las iglesias, pero, que, por desgracia, se cambia con el lugar también el semblante y las costumbres. Desde Tertuliano son numerosos los testimonios en favor de la existencia de iglesias cuya erección claramente fué favorecida gracias a las dos épocas de paz del siglo III (v. 2.ª p., cap. I, 4-5).

De estas iglesias más antiguas no ha quedado apenas nada. Ellas fueron destruídas en su mayor parte durante la persecución de Diocleciano (v. 2.ª p., cap. IV, 2), y lo que fué respetado sucumbió a la incuria del tiempo, con excepción de la capilla del cementerio que se halla sobre las catacumbas de San Calixto en Roma y escasas ruinas en África y el Oriente.

5. El trabajo de santificación religioso-moral en las comunidades eclesiásticas católicas

El sondeo del contenido de la predicación de la fe eclesiástica, que condujo al origen de la ciencia teológica y a la fundamentación del dogma trinitario, constituyó por su misma naturaleza una tarea para la cual solamente una pequeña parte de los miembros de las comunidades eclesiásticas católicas particulares estaban llamados y dispuestos. La mayoría de los fieles estaba obligada solamente a tomar parte en el culto divino, cuyas funciones estaban en las manos del clero. Pero a todos sus miembros, clero y laicos, hombres y mujeres, proponía la Iglesia católica una tarea fundamental común, que consistía en su *santificación personal religioso-moral*. Ciertamente, sobre el cumplimiento de esta tarea de cada

día y de cada hora estamos muy mal informados. Esto se explica, generalmente, porque tanto las iglesias particulares de los siglos II y III, como las comunidades primitivas, pensaron poco en transmitir el curso diario de su vida interna en narraciones cronológicas con miras a la posteridad. Este vacío no es llenado, ni con mucho, por los escritores teológicos de la época de los mártires, no sólo a consecuencia de las grandes pérdidas que nosotros conocemos suficientemente, sino también porque los escritos práctico-religiosos desde el principio eran menos importantes que los bíblicos, apologéticos, antiheréticos y dogmáticos, y entre ellos no se encontró ni uno que se hubiese limitado a la vida religiosa. Ellos trataban solamente de manifestaciones particulares de esta vida, y ciertamente no con el fin de fijarlas históricamente, sino por interés eclesiástico bien concreto y para satisfacer necesidades del momento. El historiador eclesiástico Eusebio (v. 2.ª p.) hubiera estado aún en la situación de llenar aproximadamente este vacío si hubiese dedicado una universal y consecuente atención en sus numerosos escritos a las noticias que aún estaban presentes a él. Pero este punto de vista estuvo siempre lejos de él. El complejo de los hechos de la vida diaria de la Iglesia entraba en el ámbito de su historia sólo entonces, cuando se ofrecían dificultades que conducían a la intranquilidad y a las controversias. De aquí se deduce una situación de las fuentes, que debe tener ante los ojos el que quiera dar un juicio objetivo sobre la vida religioso-moral de la Iglesia católica de la época de los mártires. El cuadro de conjunto, que nosotros nos podemos aún formar aún de ésta es no solamente *imperfecto,* es también *parcial,* porque los defectos y las sombras obtienen un espacio más amplio en ellas que las obras positivas y las valiosas adquisiciones.

Este rótulo de aviso debe ser colocado ante las siguientes argumentaciones:

1.º *Los medios sacramentales de la gracia.*

Ante todo es menester decir una palabra sobre los medios de la gracia provenientes de la época primitiva, el bautismo y la santa comunión.

1. Hasta muy entrado el siglo II eran, por motivos obvios, los hombres y las mujeres adultos a quienes era administrado el *bautismo.* Por la época de Hipólito, sin embargo, las circunstancias

habían cambiado ya; pues su orden eclesiástica prescribe antes del bautismo de los adultos el de los niños, aun el de aquellos que no podían todavía hablar. El bautismo de los niños debe ser datado, por tanto, para Roma, por lo menos en el primer tercio del siglo III. Hacia la mitad de este siglo lo consideraba el mismo Orígenes como una tradición apostólica. En África estaba ya en uso, pues Cipriano lo ha mencionado en la carta al obispo Fidus no por primera vez, sino concretado en la convocatoria para un sínodo reunido por él que no convenía fuese aplazado más de ocho días después del nacimiento de los niños, como aquel obispo quería se hiciese (*Epíst.* 64). Que el bautismo de los adultos era lo normal lo comprueba además la institución del *catecumenado,* que tenía por fin la instrucción y el examen de los candidatos al bautismo, y que los más tardar a principios del siglo III recibió una forma fija. Los catecúmenos eran examinados ya antes de ser recibidos sobre sus relaciones sociales y profesionales. La orden eclesiástica de Hipólito exigió de los esclavos presentación del permiso de sus señores, sin duda teniendo presente las circunstancias sociales dominantes que no estaban en poder de la Iglesia católica cambiar. Ella exige luego la previa regulación de la vida sexual ilícita y enumera una serie de profesiones y negocios a que debían renunciar los que habían sido informados de su admisión, si antes no querían ser apartados de antemano. Durante el tiempo del catecumenado, que duraba de dos a tres años, aunque según la medida de los adelantos de cada uno de los catecúmenos podía ser abreviado. no sólo se los proponía la instrucción en la verdades de la fe. Ellos eran obligados también a realizar un buen comportamiento moral, realizar buenas obras, visitar enfermos, etc. Ellos asistían al culto divino, pero debían apartarse después de su parte doctrinal, que por eso recibió la designación de «misa de los catecúmenos». Antes de la admisión para el bautismo debían sufrir un examen. Los dos últimos días antes de recibir el bautismo debían, por fin, también observar un austero ayuno en unión de largas oraciones. Estas son claras prescripciones que ofrecen la prueba más completa de cuán lejos se encontraba la Iglesia de la época de los mártires de lo que se ha llamado proselitismo.

La *administración* del bautismo, para cuya designación ya tempranamente se usaban las expresiones «iluminación», «sigilación», «renacimiento», tenía lugar, exceptuados los casos de enfermedad y otros de gravedad, en el día de Pascua y en Pentecostés mediante el obispo con la colaboración de los presbíteros y diáconos. Él

estaba ya al final del siglo II adornado de aquellas ceremonias llenas de sentido, de las cuales la mayoría se han conservado hasta el día de hoy. La imposición de las manos del obispo y la unción previamente efectuada por él después del acto del bautismo (en la regla de la triple inmersión) corresponden a nuestra actual Confirmación. La conclusión la constituía la fiesta eucarística, cuya unión con el bautismo es atestiguada por primera vez por Justino *el Mártir* (v. 2.ª p., cap. III, 4). La orden eclesiástica de Hipólito nos informa de que en la misa del bautismo, junto al cáliz con el vino mezclado, se empleaban otros dos cálices, el uno con agua y el otro con leche y miel, y nos da su significación simbólica: la bebida del uno significa «que también el hombre interior, que es un alma viva, exige algo semejante que el cuerpo (a saber, el baño del bautismo); la degustación del otro es el símbolo de la entrada del bautizado en la Iglesia, como en la tierra prometida del Antiguo Testamento, en la que fluía leche y miel.

Tertuliano es el primer testigo del llamado *bautismo de sangre*. Él es una consecuencia de la novedad del emperador Septimio Severo en el método de la persecución (v. 2.ª p., cap. I, 4). Cuando los catecúmenos se encontraban en la situación de sufrir el martirio, se les proponía considerar el derramamiento de su sangre como sustitutivo del agua en que habrían de ser bautizados. La orden eclesiástica de Hipólito apoya esta idea con la reflexión de que el candidato al bautismo debía ser confirmado en su confesión valiente mediante la seguridad de que también sin recibir el bautismo, por medio de agua, alcanzaba el perdón de sus pecados, porque sería bautizado en su propia sangre. En otro decreto fué puesta en cuestión la *irrepetibilidad* que posee el bautismo conforme a su misma naturaleza. Como no se podía esperar de otra manera, se daban casos en los cuales partidarios de las herejías que se habían originado en la primera mitad del siglo III intentaban ser recibidos en la Iglesia católica. Estos peticionarios se dividían en dos categorías, de las cuales la una se componía de personas que antes habían sido miembros de una comunidad eclesiástica católica. Que a éstos no se les debía administrar de nuevo el bautismo, sino que solamente se les debía imponer una penitencia, había unanimidad sobre esto. Con relación a la segunda categoría, es decir, a los originariamente miembros de comunidades heréticas, se formó una doble práctica: en África y en la mayor parte del Asia Menor se repetía el bautismo, mientras que las iglesias de Roma y Alejandría se abstenían de hacerlo y se daban por satisfechos con la im-

posición de las manos del obispo para recibir la penitencia. Estas dos costumbres existieron juntas hasta la mitad del siglo III amistosamente. Pero cuando la desunión comenzó a hacerse vigente dentro de la iglesia africana y algunos obispos pidieron informes, en el año 255, a su obispo Cipriano sobre cómo debían comportarse, se vino a la llamada *controversia del bautismo de los herejes,* en la cual Cipriano, a la cabeza de la mayoría de los africanos, y el papa Esteban I (254-257), se presentaron como enemigos principales, no sólo para Roma e Italia, sino también para todo el resto de Occidente. Cipriano tomó la ofensiva al sancionar la costumbre africana, mediante dos sínodos tenidos en el año 255 y a principios del año 256. Esteban, que fué advertido de esto, tomó la decisión en favor de la *praxis* romana y exigió su aceptación por parte de la Iglesia romana en una carta a Cipriano, de la cual sólo se ha conservado el lugar en que dice: «De cualquiera sea la herejía de la cual vengan a vosotros, no se introduzcan novedades, sino (que se haga) lo que es tradicional (es a saber) que sólo se les impongan las manos para (recibir) la penitencia.» A pesar de la amenaza de romper la comunión eclesiástica con él, no tuvo éxito. Un tercer sínodo tenido en Cartago el día 1 de septiembre del año 256, en el cual estaban representadas todas las tres provincias, África proconsular, Numidia y Mauritania, se reafirmó en la costumbre africana, pero se colocó al mismo tiempo en el punto de vista de que la comunión eclesiástica con los partidarios de la *praxis* diferente, no debía ser suprimida. Ahora bien: en la lucha fueron enroladas también las iglesias de Asia Menor y por cierto en una y otra parte. Esteban dirigió a los obispos de Sicilia, Capadocia, Galacia y todas las provincias comprendidas en ella la misma exigencia y la misma amenaza, mientras Cipriano intentó ganarlas para su causa mediante un enviado especial, el diácono Rogaciano. Él tuvo pleno éxito. Lo que es comprobado por la respuesta contenida en latín entre las cartas de Cipriano del obispo de Cesárea en Capadocia, Firmiliano, quien tomó una actitud violenta contra Esteban y, torciendo la pica, pensaba de él que se había situado él mismo fuera de la comunidad eclesiástica. En esta hora peligrosa el obispo Dionisio de Alejandría intervino como mediador, lo mismo que había hecho Jerónimo en la controversia sobre la Pascua (v. 2.ª p., cap. III, 4). El peligro grave de una escisión eclesiástica, sin embargo, no fué superado mediante su carta al papa Esteban, sino debido a la muerte de éste, sucedida en el año 257.

Dionisio continuó sus esfuerzos en pro de la paz en cartas dirigidas al nuevo papa Sixto II (257-258) y a los presbíteros romanos Filemón y Dionisio, que se habían colocado de parte de Esteban, pero que se habían dirigido por carta en la cuestión discutida al obispo alejandrino. Nosotros no conocemos siquiera si tomó alguna actitud definida en la controversia. Él murió el 6 de agosto del 258, año del martirio, y poco después le siguió Cipriano (véase 2.ª p., cap. I, 5). Con esto cesó la controversia del bautismo de los herejes; las dos costumbres, sin embargo, permanecieron existentes con frecuencia una junto a otra.

La amarga seriedad con que ella fué llevada se explica, en primer lugar, por el fuerte sentimiento piadoso con que cada uno de los partidos se sintió obligado a la conservación de la costumbre de sus antepasados. En definitiva, sin embargo, estaban en oposición directa *dos maneras de pensar,* de las cuales la una colocaba al fondo el valor personal y ético, y la otra el valor oficial y sacramental en la administración del bautismo. Es mérito de la Iglesia de Roma y de Alejandría el haber asegurado el carácter objetivo-sacramental del bautismo, en oposición de las consideraciones y reflexiones subjetivas e individualistas.

2. El segundo medio de la gracia objetiva, que administraba la Iglesia de la época de las persecuciones a sus hijos, era la *sagrada comunión;* es decir, la recepción del cuerpo y la sangre de Cristo bajo las especies del pan y del vino consagrados en toda celebración eucarística. El pensamiento de que la Eucaristía es el *alimento* de la nueva vida religioso-moral que había comenzado con la recepción del bautismo, es expresada muy frecuentemente en los teólogos eclesiásticos de los siglos II y III. Igualmente, el más antiguo entre ellos, el obispo de Antioquía Ignacio, lo designa como un medio salutífero (para conseguir) de inmortalidad, como un contraveneno contra la muerte para la vida imperecedera en Cristo. Justino la llama la comida consagrada mediante la oración de Cristo, gracias a la cual nuestra sangre y nuestro cuerpo son alimentados de acuerdo con la transformación. Ireneo se relaciona tanto con Ignacio como con Justino cuando con éste expone que la Eucaristía no es un pan corriente, sino la carne y la sangre de Cristo, que alimentan nuestra carne y nuestra sangre y con ello, como efecto de su recepción, realiza la futura resurrección de los cuerpos. Tertuliano y Cipriano relacionan la petición del pan en el padrenuestro con la sagrada comunión. Cipriano ve

en ella la petición de que este pan nos sea dado todos los días y que nosotros no seamos privados mediante un pecado grave del alimento de salvación y nos veamos obligados a apartarnos del cuerpo de Cristo. Orígenes mismo concluyó la explicación textual dejada por los africanos: bajo el pan hay que entender no un alimento del cuerpo, sino un alimento de las almas, la palabra de Dios y la Eucaristía. Sobre los efectos de la sagrada Eucaristía se expresa muy detalladamente Cipriano en la carta a Cecilio, en que toma posiciones en contra de la sustitución del vino por agua. En otra carta hace resaltar con énfasis la importancia de la sagrada comunión en la época de las persecuciones como robustecimiento en la lucha. En la orden eclesiástica de Hipólito existen dos oraciones, de las cuales la una dirige a Dios la plegaria de que permita que sirva la Eucaristía en todos sus participantes para su santificación, para ser llenos del Espíritu Santo y para el robustecimiento de la fe. La segunda se parece mucho a la oración del sacerdote antes de su comunión en la fórmula que hoy día recitamos: «Que no sirva para nosotros de culpa y condenación, sino para renovación de las almas, del cuerpo y del espíritu, por tu único Hijo, en el cual a ti sea alabanza y poder ahora y siempre y por todos los siglos de los siglos. Amén.»

La reserva de la sagrada comunión condujo a la práctica de permitir llevar el pan eucarístico no solamente a los ausentes y a los enfermos para su degustación inmediata mediante las oraciones, sino también a los participantes se concedió llevarla consigo para recibirla los demás días en que no podían tomar parte en el rito eucarístico. Con este se había realizado la íntima unión entre el culto divino y la vida religioso-moral de las comunidades y sus componentes. Esta continua recepción de la Sagrada Comunión constituía la fuente inagotable de la cual fluía siempre hacia ellos la gracia de Dios.

De este sacramento sacaban ellos la fuerza para la valiente confesión de la fe y para el heroico soportamiento de los crueles martirios en la época de las persecuciones. El misterio del altar era su más preciado tesoro, que ellos no sólo guardaban cuidadosamente a los ojos del mundo profano; también a los catecúmenos era propuesto por primera vez después de la administración del bautismo. Éste es el sentido y la significación de la llamada *disciplina del arcano*. Esta expresión, que fué acuñada por primera vez en el siglo XVII, es mal entendida. Lo que ella quiere expresar es la profunda veneración con que eran llevados el cuer-

po y sangre eucarísticos de Cristo. Este comportamiento auténticamente religioso es el motivo por el cual en los escritos de mártires no son presentadas especulaciones teológicas sobre el misterio del altar y por lo que nunca existió ninguna controversia eclesiástica sobre el particular.

2.º *Los medios de santificación subjetivos.*

A los medios de la gracia objetivo-sacramentales del bautismo y de la sagrada comunión se añadieron desde el principio tres medios de santificación subjetivos, que alcanzaron cada vez mayor desarrollo: la oración, el ayuno y la limosna.

1. *Las épocas de oración doméstica* es, a saber, la hora tercera, sexta y novena del día, son mencionadas al mismo tiempo por Clemente de Alejandría y Tertuliano; una concordancia que justifica la suposición de que esta práctica existía al menos desde la mitad del siglo II, tanto en la Iglesia latina como en la griega. Tertuliano relaciona las tres horas de oración con los tres acontecimientos que se refieren a la Iglesia: la primera, efusión del Espíritu Santo sobre los discípulos reunidos con la hora primera, la visión del apóstol San Pedro en Joppe con la sexta, y la curación del paralítico de nacimiento por Pedro y Juan, con la hora nona. La orden eclesiástica de Hipólito, por su parte, apoya esta división en los acontecimientos de la pasión y muerte del Señor: el despojo y la crucifixión es la tercera, la elevación de la cruz y las tinieblas es la sexta, y la apertura del costado de Cristo, del cual fluyó agua y sangre, es la nona. Esta orden habla además de otras dos horas de oración: la *una,* a la media noche, porque es la hora en la que toda la creación descansa por un momento: las estrellas, las plantas y el agua por una vez están vigilantes, así como todo el ejército de los ángeles, para todos juntos con las almas de los justos alabar a Dios; la *otra,* al canto del gallo (hacia las tres de la mañana), porque a esa hora los hijos de Israel negaron a Jesús. Sin embargo, estas horas de oración no pueden ser entendidas como si las oraciones de los cristianos se hubiesen de limitar sólo a ellos. Ellos hacían oración además por la mañana y por la noche, antes de comer y antes del baño. Aún más. Por manifestaciones de Tertuliano, Orígenes y Cipriano, es evidente que la cristiandad consideraba toda la vida como un día y una noche de oración continua, ininterrumpida. En esta vida de

oración tuvo la oración del Señor un puesto preferente. Los tres teólogos nombrados hicieron sobre ella comentarios que constituyen un testimonio elocuente de su alto aprecio. Orígenes prepone a su comentario un tratado general sobre la oración, que nos demuestra que en su tiempo existían personas que consideraban la oración por inútil y, por tanto, innecesaria. Pero no se llegó a una discusión pública sobre la oración.

2. El *ayuno,* atestiguado por la doctrina de los doce apóstoles, en miércoles y viernes fué conservado y extendido en Roma al sábado. En estos días el ayuno duraba sólo hasta la hora nona (tres horas después de comer) y en África concluía con la fiesta eucarística. En tiempo de Tertuliano se denominaba ya a esto estaciones de ayuno, porque los cristianos en estos días, igual que soldados de Dios, estaban presentes en sus puestos a la manera de los soldados del ejército imperial. La más antigua noticia sobre el *ayuno antes de Pascua* tenemos que agradecérsela a Ireneo, quien en su carta a Víctor I, con ocasión de la controversia pascual (v. 2.ª p., cap. III, 4) atestigua la diversidad en la duración del ayuno pascual existente entre las iglesias particulares de Dios; los más pensaban que se debía ayunar solamente un único día (el viernes santo); otros, dos días (el viernes y el sábado santos); otros, aún más días; otros, asimismo, hacían durar el ayuno cuarenta horas. Él añade que estas diferencias no provenían de ayer, sino de los antepasados. Por desgracia, él no nombra las iglesias que tenía ante su consideración al decir esto. La orden eclesiástica de Hipólito no contiene ninguna prescripción sobre la duración del ayuno antes de la Pascua; pero como para las mujeres embarazadas y para los enfermos que no podían ayunar dos días se reducía el ayuno en el sábado antes de la Pascua a pan y agua, es evidente que los dos días de ayuno atestiguados por Ireneo entonces aún era la norma observada en Roma. En la iglesia de Alejandría, sin embargo, en la mitad del siglo III se extendía este ayuno a una semana completa, según consta por una manifestación de su obispo Dionisio. De esto es testigo asimismo la *Didascalia* (v. 2.ª p., cap. III, 1) para la Iglesia siria. Ésta hace una distinción entre los primeros cuatro días, en los cuales podían ser tomados pan, sal y agua, y los dos últimos, en los cuales no estaba permitido ni comer ni beber.

Junto a este ayuno estacional y previo a la Pascua tenía lugar

también un *ayuno privado* que no estaba unido a un día determinado. Por lo que se refiere a la iglesia de Cartago, es testigo de esto Tertuliano en el lugar de su obra sobre la oración del Señor, donde echa en cara a los cristianos que, a causa del ayuno, omitían el beso de paz en el culto divino, porque lo consideraban como fin del ayuno, mientras, por el contrario, el precepto del Señor exigía el disimulo del ayuno. A este ayuno privado se refieren las prescripciones de la orden eclesiástica de Hipólito, a consecuencia de las cuales las viudas y las vírgenes debían ayunar y orar más frecuentemente por la Iglesia; los presbíteros y diáconos podían ayunar cuando ellos quisieran, así como todos los demás laicos. El obispo, por el contrario, debía solamente ayunar cuando lo hacía toda la comunidad, porque él siempre podía estar en situación de deber gozar de los dones de los fieles.

3. Como tercer medio de santificación subjetivo, encontramos la *limosna* ya en la doctrina de los doce apóstoles (v. 1.ª p., cap. II, 3). La más antigua predicación cristiana, procedente de la mitad del siglo II y considerada como la segunda carta de Clemente Romano, coloca a la limosna sobre la oración y el ayuno y la considera como una penitencia por los pecados y como alivio de los mismos. El *Pastor de Hermes* (v. 2.ª p., cap. III, 5) explica la relación entre el rico y el pobre dentro de la comunidad bajo la imagen del olmo y la vid, que aun hoy día en Italia se pueden ver íntimamente relacionados. El olmo, como árbol sin fruto, simboliza a los pobres; la vid, fructífera, a los ricos. Ahora bien: como la vid no da abundante rendimiento si no se yergue sobre el olmo, así también el rico y el pobre deben unirse para una obra agradable a Dios, mientras el rico ofrece al pobre sin usura las riquezas recibidas de Dios y el pobre ora a Dios por sus bienhechores. El primero que dedicó una obra suya a la limosna fué el obispo de Cartago Cipriano. En ella demostró la obligación de ejercitarla mediante numerosos lugares del Antiguo y Nuevo Testamento e intentó desvanecer la manera de pensar de miembros de la comunidad que estaban influenciados de fariseísmo (el miedo a perder sus bienes, la preocupación por la familia numerosa). Él hizo resaltar fuertemente en este escrito el carácter religioso de la limosna, considerándola como liberación de las cadenas de la codicia, como rescate por los pecados cometidos, como derecho al reino de los cielos.

3.º *La batalla contra el pecado. La cuestión y la controversia sobre la penitencia.*

Con ayuda de los medios indicados sacramentales de la gracia y los subjetivos de santificación se hubiera podido desarrollar en las comunidades eclesiásticas católicas una vida elevada religioso-moral sin esfuerzo, si la actualización armónica de la nueva vida, a la que todos sus componentes se obligaban al entrar en ella mediante la recepción del bautismo, no hubiera encontrado un grave impedimento en la figura del pecado. Este estorbo no había sido superado mediante la redención objetiva de la naturaleza humana debida a la muerte y resurrección de Cristo, pues cada uno de los cristianos no se hace partícipe de aquélla de una manera mágica sin la colaboración de la voluntad libre con la gracia de Dios. Por tanto, era preciso que con el trabajo positivo de santificación se uniese la lucha contra el pecado. En la gran mayoría de los miembros de la comunidad eclesiástica consistía ésta en la evitación del retorno a su vida de pecado anterior que mediante el bautismo había sido extinguida delante de Dios, pero que con una necesidad psicológica debía actuar más o menos en cada uno de ellos. Sobre el cumplimiento de esta tarea que se puede considerar como negativa somos enterados un poco más concretamente, porque ella trajo consigo controversias sobre la penitencia y cismas, que en las fuentes encontraron un precipitado mayor que las circunstancias normales. Pero cuán deficientes son las fuentes y cuánto terreno hay que dar a las hipótesis y a las teorías lo demuestra el hecho de que el real desarrollo de las cosas en la época de los mártires en ningún otro campo se ha discutido tan fuertemente como la cuestión y en la controversia sobre la penitencia.

1. En la cumbre de la teoría actualmente más extendida están las dos sentencias de que la Iglesia católica se consideraba al principio como la comunidad de los santos en el sentido de «los sin pecado» y de que ella, consecuentemente, excluía de una vez para siempre a los grandes pecadores de su comunidad, porque consideraba como imperdonables a los que habían cometido tales pecados. Ambas sentencias, sin embargo, no tienen en las fuentes ningún apoyo suficiente para poder ser reconocidas como puntos de partida seguros para la investigación de la cuestión de los pecados y de la penitencia. En los escasos escritos de la primera

mitad del siglo II (las cartas de Ignacio, la carta de Policarpo, la de Bernabé, las dos cartas de Clemente, la apología de Arístides) se habla poco del pecado y de la penitencia. Sus manifestaciones sobre el particular, sin embargo, demuestran lo suficiente que no conocen ni la exigencia de una perfecta impecabilidad ni la incapacidad de ser perdonados ciertos pecados. Pues ellos hablan de pecadores en las comunidades; ellos aconsejan la lucha contra los pecados e invitan a la penitencia. «Dios perdona a todos los arrepentidos si ellos retornan a la unión con Dios y a la comunión con el obispo»; así se expresa Ignacio de Antioquía en la carta a los de Filadelfia (cap. 8). Los representantes de aquellas teorías se apoyan particularmente en la frecuente designación de «santos» que ya el Apóstol de las gentes había dado a los componentes de sus comunidades. Exceptuado el hecho de que la palabra griega *hagios* no siempre tiene el sentido que hoy le damos, el contexto deja concluir que la santidad que se atribuye a los cristianos debe ser entendido no en el sentido de un don, sino más bien de una tarea; no como una realidad dada, sino como un ideal por el cual es menester esforzarse.

2. Es lícito suponer que las comunidades eclesiáticas en la primera mitad del siglo II se acercaron más o menos a este ideal. En la debilidad de la naturaleza humana y del vigor de las pasiones a las cuales sucumbieron algunos de los miembros de las comunidades antes del bautismo debió aumentar la tensión existente desde el principio entre el ideal y la realidad, tanto más cuanto crecieron las comunidades particulares y cuanto mayor fué su número. Solamente de la Iglesia romana sabemos que este proceso psicológico inevitable hacia la mitad del siglo II en sus círculos fué ampliamente superado. Nosotros tenemos que agradecer este conocimiento al llamado *Pastor de Hermas,* es decir al escrito del hermano del papa Pío I (140-154?), que trata por primera vez la *cuestión de la penitencia.* Como este escrito se presenta revestido de una forma literaria apocalíptica, opera mediante visiones, órdenes y comparaciones a través de las cuales el autor ofrece revelaciones y enseñanzas que había recibido de la Iglesia misma, representada bajo la imagen de una matrona y del ángel de la penitencia bajo la imagen de un pastor, su fondo histórico permanece en la oscuridad. Tres *importantes noticias,* sin embargo, se dejan percibir de este escrito. Por la explicación de la comparación del sauce se deduce que la mayoría de los componentes

de la Iglesia romana había conservado incólume la gracia del bautismo; pues aquí dice que los cristianos que restituían las ramas recibidas por el ángel al mismo estado en que ellos le habían recibido, constituían la mayor parte de la multitud reunida. De una serie de lugares conocemos que en la Iglesia romana existían muchos pecadores, de los cuales se debe extrañar, por otra parte, que fuesen aún miembros de la comunidad, si fuese cierto que los grandes pecadores eran arrojados de la Iglesia según quiere la mencionada teoría. La enumeración de las categorías de pecadores en la exposición de la comparación de los dos rebaños de ovejas: coléricos, adúlteros, borrachos, calumniadores, mentirosos, avaros, embusteros, demuestra que se trataba de tales. La tercera noticia dice que algunos maestros afirmaron que no se daba otra penitencia que el bautismo, mediante el cual el bautizado conseguía el perdón de los pecados primeros (*Mandat.*, 4, 3). Contra este representante de un vigoroso extremo es dirigida, sin duda, la doctrina sobre la penitencia de Hermas, que contiene los puntos siguientes:

a) Se da una *penitencia después del bautismo*. El sapientísimo Dios, que conoce tanto la debilidad del hombre como la astucia del demonio, la ha establecido en su misericordia y ha dado al ángel de la penitencia pleno poder sobre ella. Éste tiene el cometido de asistir a los arrepentidos de todo corazón y de robustecerlos en la fe.

b) Esta penitencia es *general*. Ningún pecador es excluído de ella; tampoco el lujurioso y el negador de la fe. Sólo es excluído el pecador que no se quiere convertir.

c) Es *única*. «Cuando uno, después de la grande y sublime vocación (es decir, el bautismo), tentado por el demonio, peca, existe para él como precepto la penitencia por una sola vez» (*Mandat.*, 4, 3). Por el contexto se deduce que esta prescripción no tiene una transcendencia dogmática, sino que es una exigencia de las circunstancias históricas. Inmediatamente antes Hermas había hecho decir al ángel de la penitencia que la opinión del maestro rigorista sería verdadera si el cristiano, que ha recibido el perdón de los pecados mediante el bautismo, no debía pecar más, sino debía habitar en la inocencia como en una casa. El ángel de la penitencia afirmaba además que él no quería dar a los fieles presentes y futuros ninguna ocasión para pecar, que el Señor había establecido la penitencia solamente para los llamados los primeros, es decir, para los fieles que habían pecado en el

pasado. En esta restricción sólo podía venir a consideración una única penitencia. Para éstos hacía, además, el ángel de la penitencia una consideración psicológica, de sentido pastoral, con estas palabras: «Pero cuando uno peca sin interrupción y hace penitencia, esto no es de utilidad para un tal hombre, pues será difícil que viva.» Esta breve frase, por lo demás, tiene probablemente una trascendencia más grande que la que aparece a primera vista. Es decir, que se deja concluir de ella que en la época anterior a Hermas se daba la práctica de una penitencia repetida en Roma. Pues bajo la penitencia repetida después del pecado repetido, que el ángel de la penitencia califica de perjudicial, puede solamente entenderse de la *penitencia eclesiástica,* de la cual trata todo el lugar citado. La fuerte acentuación de la unicidad de la penitencia se hace más fácilmente comprensible si la única penitencia debe entrar en el lugar de la repetida.

d) La penitencia debe *ser ejercitada rápidamente.* Esta exigencia es motivada por Hermas escatológicamente: la penitencia debe tener lugar antes de que la construcción de la torre de la iglesia que es descrita en la tercera visión se haya completado; pues es interrumpida para hacer posible a los pecadores el que hagan penitencia, y después de su terminación no será edificada ninguna torre más.

Sobre el efecto inmediato del escrito de Hermas no conocemos nada. No obstante, por el caso del confesor Natalis, mencionado en la 2.ª p., cap. III, 3, está claro que su campaña contra los maestros rigoristas tuvo éxito; pues él presupone la existencia de la penitencia. Los datos del anónimo antimonarquiano nos dan, asimismo, una visión sobre las obras de penitencia que entonces estaban en uso en Roma. Natalis se vistió con saco de penitencia, cubrió su cabeza con ceniza y se arrojó ante los pies del papa Ceferino derramando lágrimas. Él se revolcaba a los pies no sólo de los clérigos, sino también de los laicos, y ablandaba mediante sus lágrimas a la Iglesia, inclinada a la compasión del misericordioso Cristo.

3. De la época que corre entre Hermas y Tertuliano poseemos solamente algunas manifestaciones circunstanciales de Justino *el Mártir,* Dionisio, obispo de Corinto; Ireneo y Clemente de Alejandría. En ninguno de ellos se encuentra un vestigio del supuesto rigorismo de la Iglesia con respecto a los pecadores. Ireneo nombra sólo el pecado contra el Espíritu Santo como aquel pe-

cado que no puede ser perdonado (III, 11, 9), lo cual se debe a su misma naturaleza. Clemente de Alejandría se adhirió al *Pastor de Hermas* expresamente en el segundo libro de los *Stromata*, y los últimos capítulos de su obra sobre «el rico que quiere salvarse», en los cuales, entre otras, se encuentra la conocida historia del joven convertido en cabecilla de una banda de ladrones, que el apóstol Juan condujo a la Iglesia por medio de la penitencia, permiten concluir que él no sabía absolutamente nada de la imposibilidad de ser perdonados ciertos pecados. Él se remite en parte a los mismos lugares de los profetas que su omónimo romano (v. 1.ª p., cap. II, 3). Con todo, la cuestión de la penitencia se esclareció por primera vez gracias a los dos escritos que Tertuliano le dedicó en la primera década del siglo III. El *primer escrito*, «Sobre la penitencia» (*De poenitentia*) que compuso a principio del siglo, no necesita ser discutido más concretamente, pues se encuentra en perfecta armonía con la imagen hasta ahora lograda. Tertuliano enseña en él, como Hermas, la existencia de una penitencia después del bautismo, su unicidad y su generalidad; pero sin la restricción con respecto a los penitentes y sin el plazo de penitencia de Hermas. Él distingue aquí solamente dos clases de pecados, corporales y espirituales, es decir, de pensamiento y de obra. Las dos clases son igualmente graves. Pero acerca de las dos explica él: «Para todos los pecados, ya sean cometidos de pensamiento, ya de obra, el mismo (Dios) que determinó el castigo mediante el juicio ha permitido el perdón mediante la penitencia» (cap. 4).

El *segundo escrito, De pudicitia*, procede de la época montanista y generalmente es situado al final de su vida (entre el año 218 y el 223). Según propios datos, fué motivado por el edicto perentorio de un obispo (no nombrado), a quien deja decir breve y terminantemente: «Yo perdono el pecado del adulterio y de la lascivia a aquellos que han hecho penitencia» (cap. 1). La identificación de este obispo con el papa Calixto I (217-222) se estableció concretamente cuando se llegó a conocer mediante un segundo escrito heresiológico de Hipólito recientemente descubierto (v. 2.ª p., cap II, 1), que él estuvo en conflicto con este papa en la cuestión de la penitencia. Sin embargo, resulta (v. 2.ª p., cap. III, 5) que los datos de Hipólito sobre su lucha con Calixto en ninguna forma se relacionan con el segundo escrito sobre la penitencia de Tertuliano, lo cual, no obstante, debería darse si ambos, Tertu-

liano e Hipólito, hubiesen impugnado el mismo enemigo. Por tanto, aquella identificación debe ser negada. Tertuliano se dirigía no contra un obispo romano, sino contra un obispo africano, que muy probablemente debe ser identificado con el obispo de Cartago, Agripino (218-222); siendo así que se trata, en general, de una persona particular que aún vive. No obstante, existen datos que nos dicen que el obispo, que es presentado al principio de su segundo escrito con su edicto perentorio, no es otra cosa sino una figura literaria que representa al episcopado católico de Africa. El escrito mismo, como no se podía esperar otra cosa en su época de composición, se halla en la *más evidente oposición con el primero*. La división primera de los pecados es presentada con los títulos de perdonables, imperdonables. Consecuentemente, ahora distingue Tertuliano una doble penitencia, la una que puede conseguir el perdón de los pecados, la otra que no la puede conseguir. A los lugares de los profetas en favor de los pecadores arrepentidos que él había aducido en el primer escrito, les niega ahora más bien su valor probatorio: el perdón de los pecados de la carne estaba vigente en el Antiguo Testamento, pero después de que el Verbo se ha hecho carne, tal perdón no es viable. La parábola de la oveja perdida, de la dracma perdida y del hijo pródigo tienen valor para los paganos. Muy digno de tener en cuenta es que Tertuliano dedica toda una cuarta parte de la obra (caps. 13-18) para probar que el hombre al cual Pablo reserva el perdón en su segunda carta a los corintios no se identifica con el incestuoso de la primera; pues de esto concluímos que el «partido enemigo» ponía una fuerza singular en esta identificación. Al final de esta larga polémica, sin embargo, se le oye decir que aunque fuese seguro que Pablo hubiera perdonado el pecado de lujuria a aquel corintio, ello constituiría algo que él había hecho una vez contra sus principios teniendo en cuenta las circunstancias del tiempo. También él había circuncidado únicamente a Timoteo y, sin embargo, había abolido la circuncisión. Ésta es la misma forma de argumentación sofística que la empleada en su obra sobre la monogamia (v. 2.ª p., cap. II, 2).

El escrito ha atraído sobre sí la atención de los modernos investigadores, muy principalmente por la teoría formulada en él de la trinidad de los pecados imperdonables: la idolatría, la lujuria y el homicidio, en conjunción con el reproche que lanza Tertuliano contra el autor del edicto de que él se ha atrevido a arrancar la parte central, el pecado de lujuria. Hasta la más temprana

época se ha visto en él la prueba obligada en favor del rigorismo inicial, del rigorismo de la Iglesia. Lo ilusorio de esta opinión, sin embargo, aparece claro por la circunstancia de que Tertuliano no habla en su primer escrito de esta tríada. Si ésta hubiera jugado un papel tan importante en la primera disciplina penitencial, no podía haberla pasado por alto sin mencionarla. En una mirada más atenta se ve también que él no se ha opuesto a la *praxis* penitencial, pues en el lugar decisivo la deduce de «la primera ley de Dios», es decir, el Decálogo y del denominado decreto Apostólico (v. 1.ª p., cap. II, 2), lo cual sólo podía suceder por el uso de un artificio. A esto se añade que Tertuliano aún no la conocía en su primera época montanista. En el escrito contra Marción (compuesto hacia el año 207/208) él había establecido siete pecados capitales: idolatría, blasfemia, asesinato, adulterio, lujuria, falso testimonio y fraude (4, 9). En su mismo segundo escrito no está en favor de la trinidad de pecados, pues en dos lugares nombra junto a ésta aún otros pecados que no reciben ningún perdón: fraude, calumnia, apostasía, blasfemia (9, 9), y en el lugar segundo añade, además: «y cualquier otra violación del templo de Dios» (19, 25). La famosa tríada de pecados, por tanto, no es ninguna realidad histórica encontrada por Tertuliano, sino solamente uno de aquellos medios dialécticos de polémica que abundan, según es sabido, en su escrito montanístico. Por consiguiente, el segundo escrito sobre la penitencia no puede ser considerado como testigo de que la disciplina penitencial de la Iglesia por aquella época entró en un nuevo estado de desarrollo. Él propone más bien la última etapa de la campaña que dirigió Tertuliano con creciente violencia contra los «psiquicos» después de su entrada en el montanismo. Él da su cuño a la disciplina penitencial montanista con toda acritud, en oposición con la católica, de la cual Tertuliano atestigua que exige de todos penitencia de tal forma, que ésta conduce al perdón de los pecados (cap. 3). La meta definitiva se expresa claramente en su conclusión, en la cual es negado en general el pleno poder a la Iglesia del obispo jurídicamente organizada de perdonar los pecados, mientras es reconocido tal poder al hombre espiritual.

4. El teatro de la *primera controversia* propiamente tal sobre la penitencia dentro de la misma Iglesia católica no fué Cartago, sino Roma, donde condujo también al primer cisma. Al papa Calixto, que había sido elegido como sucesor de Ceferino,

se opuso el frecuentemente mencionado Hipólito, el cual se erigió en el primer antipapa, tanto en la cuestión dogmática del monarquianismo, como también en las cuestiones de la disciplina eclesiástica. Sobre ambas contiendas somos informados parcialmente, es decir, por el mismo Hipólito (v. 2.ª p., cap. II, 1). Él presentó contra Calixto la denuncia de que había sido el primero en formarse la idea de hacer lo que podía favorecer los malvados placeres del hombre. Como prueba de esto proponía cuatro medidas tomadas por Calixto: 1) Un obispo no podía ser depuesto de su sede aunque hubiese cometido un pecado «de muerte». 2) Personas que habían contraído segundas y terceras nupcias podían llegar a ser obispos, presbíteros y diáconos. 3) El que siendo clérigo se casase debía permanecer como miembro del clero, porque con ello no había cometido ningún pecado. 4) Mujeres cristianas nacidas en estado libre podían, en contra de lo dispuesto por la ley del estado, tomar por esposos a libres de una clase inferior, más aún a esclavos. De una disposición del papa que se encubriese con el edicto perentorio del obispo en Tertuliano, que con esto determinase que desde ahora se concediesen el perdón a los pecadores lujuriosos, si hacían penitencia, no habla Hipólito. Más bien hace decir a Calixto que él perdonaba los pecados a todos, a lo cual hay que añadir: si ellos hacían penitencia. Que con esto no hay que entender la totalidad de los pecadores lujuriosos, según se ha pensado, sino en general todos los pecadores, se deduce claramente del contexto; pues Hipólito añade que a ningún cristiano, cualquiera fuese el pecado que hubiese cometido, se le achacaría como culpa, si se decidía a tomar parte «de la escuela de Calixto». De todas estas cosas no se encuentra vestigio alguno en el segundo escrito de Tertuliano sobre la penitencia y, por el contrario, en Hipólito no se habla de los puntos que en Tertuliano se encuentran en el trasfondo, como la doble penitencia, los tres pecados imperdonables, la cuestión sobre la identidad del pecador en las dos cartas a los cristianos, la función de los mártires en la disciplina penitencial, el poder de perdonar los pecados de la Iglesia en general. Principalmente hay que observar, sin embargo, los datos de Hipólito de que Calixto se remite para justificar su proceder a un lugar de la *Epístola a los Romanos* (14, 4), a la parábola de la mala hierba en el trigal, así como al arca de Noé, en la cual se encontraban juntos animales puros e impuros. Precisamente estos lugares faltan entre los numerosos lugares bíblicos

que son manejados en el segundo escrito de Tertuliano sobre la penitencia.

El rigorismo de Hipólito se explica muy bien si suponemos que él vino a heredar el pensamiento del maestro romano mencionado por Hermas (v. 2.ª p., cap. III, 5), que él transformó en conformidad con sus propios puntos de vista. A la persistencia de su escuela alude la circunstancia de que él habla de la «escuela de Calixto». Esta escuela, por lo demás, constaba, según sus indicaciones, de la gran mayoría de la Iglesia romana. Ahora bien: cuando él en la conclusión de su narración lanza contra esta mayoría el reproche de que ella se sostenía en sus usos y tradiciones, al conceder la comunidad eclesiástica a todos sin diferencia, testimonia al mismo tiempo que todos los pecadores eran recibidos de nuevo en la comunidad eclesiástica después de que habían hecho penitencia. Su cisma no se extendió fuera de Roma. En la misma Roma cesó ya antes de su muerte (v. 2.ª p., cap. I, 4). Esto se deduce de la afirmación contenida en la inscripción funeraria que el papa Dámaso colocó sobre su sepulcro (366-384) en la que se dice que él había invitado a sus partidarios a retornar a la Iglesia católica al establecerse la persecución (de Máximo *el Tracio*).

5. Sobre su desarrollo en Cartago estamos bien informados mediante la colección de cartas de Cipriano, obispo de esta ciudad. En el escondrijo, desde el cual estaba en continua relación con su iglesia, recibió extraordinariamente pronto desagradables noticias sobre el gran número de apóstatas, sobre las llamadas «cartas de paz», que eran extendidas sin orden ni concierto, y desde luego sin datos de nombre determinado por los mártires antes de su muerte y por los confesores vivos a gusto de los apóstatas; finalmente, sobre el proceder indisciplinado de los presbíteros, que recibían a los apóstatas de nuevo en la Iglesia sin que éstos hubiesen hecho penitencia. Por de pronto, era suficiente con intimar a los mártires y confesores a que sus cartas de paz no serían consideradas como decisiones eclesiásticas, sino que sólo poseían valor con la recomendación de los órganos eclesiásticos. Al mismo tiempo prohibió a los presbíteros en cuestión que recibiesen a los apóstatas de nuevo bajo pena de la acostumbrada suspensión. Pero cuando él tuvo experiencia de que los apóstatas exigían con ímpetu su recepción en la Iglesia sin la previa penitencia, dió al clero la instrucción de que concediesen la paz ecle-

siástica a los apóstatas que se hallasen enfermos con enfermedad de muerte, y precisamente aquellos apóstatas que se hallasen en posesión de las cartas de paz de los mártires, sin más requisito; a los demás, si en realidad habían cumplido la penitencia y se habían ejercitado en obras buenas. La cuestión sobre el tratamiento de los demás apóstatas, es decir, de la mayoría, debía ser aplazada hasta su retorno a Cartago. A consecuencia de esa decisión tomada por Cipriano se vino a dar en una decisión entre una serie de apóstatas. Los unos le expusieron por carta que ellos aceptaban su proceder y que se dedicarían a hacer penitencia hasta tanto que él retornase. Los otros hacían alarde de que ellos no necesitaban pedir la paz a la Iglesia, que la habían recibido de un mártir por nombre Pablo, cuando aún vivía. Cipriano rechazó esta pretensión basándose en que la Iglesia se compone del obispo, el clero y todos los laicos constantes en la fe; que no se da una iglesia de apóstatas. Como jefe de este partido aparece poco después el diácono Felicísimo, al cual se adhirieron aún algunos otros miembros del clero que ya antes de la persecución se habían presentado como enemigos de Cipriano.

El manifiesto que dirigió él a su comunidad luego de su retorno, sucedido poco después de la Pascua del año 251, se presenta ante nosotros aún en su escrito *Sobre los apóstatas.* En él expresaba con entusiasmo su alegría por la constancia de los confesores, pero también su dolor a causa de los muchos apóstatas. Reprochaba a los presbíteros que, mediante la concesión aturdida de la paz eclesiástica, habían añadido a la primera una segunda derrota y se extiende en amplias consideraciones para probar que una larga y perfecta penitencia constituye la condición previa para que los apóstatas sean de nuevo recibidos. Sus enemigos laxos crearon desde ahora un *cisma* formal al establecer como antiobispo a Fortunato, uno de los cinco presbíteros que se habían adherido a Felicísimo. Ellos enviaron desde luego a Roma una delegación con Felicísimo a la cabeza para prevenir al papa Cornelio en contra de Cipriano (251-253). Pero cuando éste la rechazó, su facción se fué haciendo en Cartago cada vez más reducida. Cipriano se aprovechó entonces para reunir un primer sínodo de numerosos obispos africanos para normalizar la situación. Animado por el doble impulso, por una parte de no quitar a los apóstatas la esperanza de la renovada concesión de la comunidad eclesiástica, y por otra parte de no violar la disciplina eclesiástica, el sínodo exigía de todos los apóstatas el cumplimiento de la penitencia, pero

al mismo tiempo determinaba que en el examen de cada caso en particular debía hacerse distinción entre los *libellatici* y los *sacrificati*. Los penitentes *libellatici* debían ser recibidos en la paz de la Iglesia, pero los *sacrificati* únicamente en el peligro de muerte. Una complacencia más amplia fué ocasionada poco después por el presagio de una *nueva persecución,* de la cual se temía en Cartago que habría de ser más grave que las pasadas. Un segundo sínodo recibió de nuevo en la comunidad eclesiástica a todos los apóstatas que desde el primer día de su caída hubiesen hecho penitencia. Definitivo para esta decisión fué la consideración de que se podía exigir un tiempo más largo de penitencia, en tanto reinaba la paz; pero ahora tenían necesidad de la paz eclesiástica no los enfermos, sino los sanos. No a los moribundos, sino a los vivos, se debía conceder la comunidad eclesiástica, con el fin de que, mediante la recepción del cuerpo y la sangre del Señor, se robusteciesen. La persecución que se temía de parte del emperador Gallus no se siguió desde luego (v. 2.ª p., cap. I, 5). Como en las cartas posteriores de Cipriano no se habla más de apóstatas, tenemos derecho a suponer que la cuestión de los apóstatas se liquidó mediante el segundo sínodo y el cisma en la Iglesia de Cartago tuvo su término.

Este breve cuadro sinóptico sobre la controversia de la penitencia en Cartago demuestra suficientemente que no es exacta la opinión de que ella significa *un segundo rompimiento de la supuesta disciplina antigua de la penitencia.* Según la relación de las fuentes, no se trató en su curso un momento acerca de la cuestión de que si ahora también la idolatría, como en su primer tiempo la lujuria, debía dejar de ser un pecado imperdonable. La tríada de pecados de Tertuliano no es mencionada jamás por Cipriano en general, así como tampoco su división de los pecados en perdonables e imperdonables o su doble penitencia. Él enseña más bien lo opuesto de la disciplina penitencial montanista de su maestro. Si se toma aún la fuerte negativa de Novaciano, no puede ser dudoso que él no representaba una nueva, sino una antigua disciplina penitencial eclesiástica y se defendía contra dos extremos, contra el laxismo en su propio clero y contra el rigorismo que había surgido en Roma.

La lucha sobre la penitencia, surgida al mismo tiempo en Roma, tuvo una trascendencia más grande que la de Cartago, pues ella condujo a una herejía formal, al denominado novacianismo. Después del martirio del papa Fabián (v. 2.ª p., cap. I, 5), la dirección

de la Iglesia romana y su correspondencia con las demás iglesias se halló largo tiempo en las manos del colegio presbiterial al cual pertenecía Novaciano (v. 2.ª p., cap. III, 2). Tres cartas del clero romano, la primera de las cuales fué dirigida a la iglesia de Cartago, y las otras dos al propio Cipriano, dan claramente a conocer que Novaciano al principio fundamental y prácticamente coincidía en lo esencial con Cipriano, pues fué él quien sin duda compuso la segunda y tercera cartas. También la (segunda) carta conservada de los confesores romanos a Cipriano muestra que ellos eran de un mismo sentir con Cipriano. La carta era dirigida cuando la siguiente elección finalmente caía no sobre Novaciano, sino sobre Cornelio. Novaciano, que se erigió antipapa, propuso desde ahora el principio de que la recepción de los apóstatas en la comunidad eclesiástica en general debía ser negada. Cómo fundamentaba él este sorprendente cambio, escapa a nuestro conocimiento, porque ninguno de sus escritos que hoy se conservan trata de la cuestión de la penitencia, y todas sus cartas se han perdido. Cipriano se colocó en seguida de parte de Cornelio y consiguió su reconocimiento en la iglesia africana. Él obtuvo además que aquellos confesores romanos que se habían adherido a Novaciano lo abandonasen de nuevo. Cornelio reunió rápidamente un sínodo de 60 obispos, que excomulgaron a Novaciano y a su facción y concluyeron «salvar y curar con la medicina de la penitencia» a los apóstatas. Semejantes conclusiones compusieron otros sínodos en Italia, África y otros países occidentales. Eusebio ha recogido lugares de una de las cartas de Cornelio dirigidas al obispo de Antioquía, Fabián, que arrojan una luz desagradable sobre el carácter de Novaciano, y por las cuales nosotros sabemos que él solamente había recibido el llamado bautismo clínico, sin la unción mediante el obispo, había sido consagrado sacerdote contra la voluntad de todo el clero romano, de muchos laicos, a pesar de este impedimento canónico, e igualmente de una manera indignísima había arrebatado la consagración episcopal (6, 43). Su posición tomada anteriormente en la cuestión de los apóstatas, y la fuerte oposición que él experimentó en Roma, son pruebas suficientes de que no era él el representante y defensor de la antigua disciplina sobre la penitencia en Roma. Él se encuentra más bien en la línea de Hipólito y del maestro mencionado por Hermas (v. 2.ª p., cap. III, 5). Él da la sensación de que tomó un punto de vista idéntico al de éste, al menos se deja decir que una sola es la

penitencia, a saber: el bautismo, y que el que peca después del bautismo no puede encontrar ninguna misericordia (*Haer.*, 59).

A diferencia de Hipólito, Novaciano desarrolló a través de cartas y delegados suyos en muchas iglesias extrañas una intensa actividad propagandística. Las iglesias de África permanecieron herméticas para él gracias a Cipriano. En Galia ganó para su causa al obispo de Arlés, Marciano, cuya destitución obtuvo Cipriano del papa Esteban I (254-257). En Egipto no pudo afianzarse, porque el obispo de Alejandría Dionisio se mostró como el más enérgico enemigo suyo. Halló aceptación ante todo en el Asia Menor, Siria y en el propio Oriente, Arabia, Mesopotamia y Armenia. Como en la próximamente surgida controversia sobre el bautismo de los herejes, Dionisio trabajó por la paz de la Iglesia mucho más allá de los límites de Egipto. Los esfuerzos tuvieron éxito. El papa Esteban pudo anunciarle, rebosante de alegría, que la concordia era restituída en las iglesias orientales con el rechazo de la «novedad» de Novaciano. Pero el éxito no fué rotundo. Las comunidades particulares fundadas por él y sus partidarios se mantuvieron, como la iglesia de los cátaros, es decir, de los puros, parte hasta el siglo V y parte hasta el siglo VII.

Las luchas sobre la penitencia presentan la prueba de que la más antigua disciplina de la Iglesia católica no ha experimentado aquel cambio de una rigidez extremada a una suavidad extraordinaria, que se ha pensado de ella. Ella exigía de todos los burdos pecadores una penitencia correspondiente a la gravedad de su pecado, pero para todos los pecadores estuvo siempre abierta la posibilidad de ser recibidos en la comunidad eclesiástica después de haber hecho penitencia. La «Iglesia, inclinada a la compasión del misericordiosísimo Cristo», mantuvo el medio exacto entre un rigorismo sin misericordia y un laxismo ligero. Estos dos extremos no fueron representados por la autoridad legítima eclesiástica, sino por enemigos internos que le surgieron en su primera época de formación, tanto en el campo doctrinal de la fe cuanto en su vida práctica-religiosa, pero que no pudieron apartarla de su meta fundamental práctica como de su doctrina de la fe. Las luchas sobre la penitencia presentan un pleno paralelismo con las controversias sobre la fe.

7. En el Occidente, que nosotros sepamos, no surgieron controversias sobre la penitencia ni con ocasión de la persecución de Decio ni antes. En la segunda mitad del siglo III no se dedicó

propiamente un escrito a la cuestión de la penitencia, ni en el Occidente ni en el Oriente, si exceptuamos la llamada carta canónica del obispo de Neocesárea, Gregorio *el Taumaturgo*, que fué ocasionada por una pregunta de un obispo del Ponto a su metropolitano el año 254. Él trata no de la cuestión de la penitencia como tal, sino de casos especiales de la disciplina penitencial que se produjeron por la falta de los cristianos durante los saqueos de los godos en la provincia del Ponto. Lo más interesante que por este documento conocemos es la existencia de clases de penitentes que aparecen en él como organización conocida por todos. Expresamente él nombra dos clases: «audientes», es decir, los penitentes que después de la misa de los catecúmenos tenían que alejarse, y los «iacentes», es decir, los penitentes que podían asistir a toda la fiesta eucarística postrados o de rodillas. En el canon nombrado anota también Gregorio la más alta de las cuatro clases de penitencia de la Iglesia griega, los *stantes*, es decir, los penitentes que podían estar presentes a la elevación eucarística de pie, pero que no podían recibir la Eucaristía. Todas estas tres clases figuran en las prescripciones penitenciales del sínodo de Ancido, en el año 314 (v. 2.ª p., cap. III, 5).

La cuestión y la disciplina penitenciales tienen un amplio espacio en la *Didascalia apostolorum* (v. 2.ª p., cap. III, 1), que bajo la clara impugnación de las tendencias rigoristas enseña la posibilidad de ser perdonados todos los pecados, a excepción del pecado, contra el Espíritu Santo. Este testimonio posee además un valor más alto, si es cierto que la *Didascalia* debe ser colocada no en la segunda, sino en la primera mitad del siglo III, hacia el año 220, según se ha propuesto últimamente.

4. *La positiva labor de santificación en el clero y el pueblo*

La cuestión referente a las fuentes presentadas en la 2.ª parte, cap. III, 5, no nos hace posible adquirir un conocimiento a fondo de la vida religioso-moral que hacía la mayoría de los componentes de las comunidades eclesiásticas católicas, como nueva creación, como hijos de Dios y llamados a la santidad, como nuevo pueblo entre los hombres. Esto vale tanto para la Iglesia considerada como un todo, como para cada una de las iglesias particulares, aun las más grandes entre ellas. Nosotros poseemos aún algunas prescripciones de conjunto de la vida virtuosa de los cristianos de la época de los mártires que proceden de testigos oculares. La más

conocida está en la carta de Diognete. Ésta es una obra maestra de retórica y contiene fórmulas muy a propósito para ser retenidas de memoria: «Todo extranjero es para ellos la patria, y toda patria un extranjero.» «Esperan sobre la tierra, pero caminan en el cielo.» «El alma habita en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos viven en el mundo, pero no son del mundo.» «El alma está encerrada en el cuerpo, pero al mismo tiempo informa al cuerpo; así también los cristianos están encerrados en este mundo como en una cárcel, pero sostienen al mundo: el alma habita inmortal en tiendas perecederas, así también los cristianos habitan en lo pasajero, pero esperan lo imperecedero en el cielo» (capítulos 5 y 6). Más rica en datos concretos es la apología de Arístides. Él presenta la fe de los cristianos en un Dios y su vida se caracteriza por la castidad, la pureza, veracidad, hospitalidad, beneficencia para con los pobres, cuidado para con los perseguidos por el nombre de Cristo y por otras buenas obras, en vigoroso contraste con la vida de las otras tres clases de hombres, bárbaros griegos y judíos. «Dichosos—dice al fin—los cristianos entre todos los hombres que están sobre la haz de la tierra» (cap. 17). La más expresiva es la descripción que hace Teófilo, obispo de Antioquía. «En oposición con los paganos—escribe—, se halla entre los cristianos el sabio dominio de sí mismo, es ejercitada la continencia, observada la monogamia, difundida la castidad, eliminada la injusticia, borrado el pecado hasta las raíces, ejercitada la justicia, observada la ley, manifestada la piedad con obras, reconocido Dios, la verdad considerada como el más sublime bien. La gracia los conserva, la paz (de Dios) los defiende, la palabra sagrada los guía, la sabiduría los enseña, la vida eterna los dirige. Dios es su Rey» (*Ad. Autol.*, 3, 15).

Estas descripciones, sin embargo, no nos permiten llevarnos a la idea como si en la época de los mártires se hubiese logrado llegar a la plena realización del ideal de vida cristiano en general. Las controversias sobre la penitencia muestran más que suficiente que tal idea exige algunas correcciones. El trabajo positivo de santificación estaba unido a límites internos y externos, que no hubiesen podido traspasar aún entonces si la lucha contra el pecado hubiese sido coronada con pleno éxito. Los límites *internos* estaban en la peculiaridad de la nacionalidad griega y latina, cuyo influjo se manifestó clarísimamente en la diferencia entre la teología griega y latina (v. 2.ª p., cap. III, 3), pero que también prevaleció en la vida práctica religiosa de ambos campos de la Iglesia.

Los límites *externos*, las fronteras *externas* se presentaron de la situación general de la cristiandad en la época de las persecuciones como tales, pero está claro que ellas, aun aquel desarrollo que la latinización y grecización cristiana hubiera podido darse a la vida cristiana en pro y en contra eran un estorbo en la variada relación. Pero lo que más pone de manifiesto la época de los mártires sobre todos los períodos posteriores de la historia del cristianismo, es la potente concentración sobre la vida interna eclesiástica y religioso-moral. El que entonces se hacía cristiano no sólo estaba en peligro de incurrir en conflicto con las autoridades estatales, como protectoras de la religión del Estado, sino que se ponía en una diaria oposición relativa a las fuerzas y tareas culturales del nuevo ambiente. En una lealtad a la oposición del poder estatal romano, que nunca fué lesionado, los cristianos debieron renunciar a la mayor parte de los campos civiles de trabajo porque estaban íntimamente relacionados con el culto a las divinidades paganas. En el siglo II este abstencionismo era tan grande, que los atrajo el reproche de la hostilidad al Estado y a la cultura. En el siglo III fué menor, pues la presencia de los cristianos en el ejército, en las posiciones elevadas del Estado, entre los cargos cortesanos del emperador está bien atestiguada para este tiempo. Esta era la consecuencia de que militares y funcionarios muy capaces religiosamente conocían al cristianismo y podían permanecer en sus puestos de que se habían posesionado, porque su calidad de cristianos permanecía desconocida de sus superiores o era pasada por alto adrede por ellos, hasta que estallaba una violenta persecución. Ellos formaban solamente un número muy reducido. La mayoría de los cristianos se hallaban en empleos y oficios liberales, en tanto que no dependían del culto de los dioses, o no eran moralmente escandalosos, en cuyo caso les estaban prohibidos aún antes de que fuesen recibidos en el catecumenado. En comparación con sus conciudadanos paganos, sus negocios estaban reducidos dentro de estrechos límites. No pocos de ellos pertenecían a la clase de esclavos o a la de libertos. Bajo estas circunstancias se entiende fácilmente por sí mismo que la vida de los cristianos en la época de las persecuciones debió concentrarse hacia el interior. Conseguir la salvación de su alma, ésta era la más alta meta de su actividad vital, ante la cual todas las tareas de la vida terrestre permanecían en segundo término.

1. El trabajo de santificación personal fué exigido con especial energía de los miembros que constituían el *clero,* como con-

dición indispensable para el ejercicio eficaz de su oficio de curas de almas, y ciertamente en primer lugar de los *obispos,* que estaban al frente de cada una de las iglesias particulares de la comunidad cristiana. La suposición de que su dominante mayoría cumplió esta condición, se apoya sobre las cualidades espirituales y morales que exigían las órdenes eclesiásticas de los candidatos al oficio episcopal y la diligencia que ellos prescribían para su elección; luego sobre la subsistencia de las mismas comunidades y su crecimiento constante bajo las difíciles circunstancias de la época de las persecuciones. Mas nuestras fuentes no son suficientes para comprobar la exactitud de esta suposición. Del no pequeño número de estos obispos sólo conocemos en general aquellos que han dejado algún escrito o que habían tomado parte en la liquidación de los asuntos importantes de la Iglesia. Y aun de éstos conocemos mucho menos que lo que aparece a primera vista, ya porque los escritos se han perdido casi totalmente, ya porque las fuentes desde el principio guardan silencio sobre sus relaciones personales. ¿Qué conocemos nosotros del famoso obispo de Antioquía Ignacio? Solamente lo poco que se deja desprender de su carta circunstancial (v. 2.ª p., cap. I, 3) o de ella se puede deducir. El obispo de Esmirna, Policarpo, consagró toda su larga vida al servicio de Cristo y de su Iglesia. ¿Qué pudo él realizar y sufrir antes de que subiera a la hoguera en el año ochenta y seis de su vida? De todo ello conocemos sólo nosotros lo que se puede leer en su reducida carta a los filipenses, lo que Ireneo cuenta sobre su viaje a Roma (v. 2.ª p., cap. III, 4) y lo que su agradecida comunidad cristiana se creyó obligada a narrar sobre su muerte heroica (v. 2.ª p., cap. I, 3). ¡Qué poderosa personalidad debió haber sido el gran viajante, el poético y místicamente bien definido obispo Alberico de Hierápolis, en Frigia (a finales del siglo II), se puede juzgar por su inscripción funeraria, tan discutida, que él mismo compuso en el año setenta y dos de su vida! Sobre todos los obispos que son nombrados anteriormente, podía ser dada siempre la misma respuesta a la pregunta acerca de su personalidad y su actividad de conjunto, a saber: que nosotros conocemos hoy poco o casi nada sobre el particular. Solamente de algunos se puede hacer alguna presentación más o menos exacta. Todos son los obispos siguientes: Dionisio de Corinto, Ireneo de Lión, los papas Víctor I, Cornelio, Esteban I, los obispos Demetrio y Dionisio *el Grande* de Alejandría. La única excepción la ofrece el noble obispo de Cartago, Cipriano (v. 2.ª p., cap. III, 2). Pero por su tiempo

existieron otros obispos africanos cuya actividad hubiera servido para ser contada a la posteridad. Demuestra esto las decisiones de los 84 obispos a favor del bautismo de los herejes en el sínodo del 1 de septiembre del año 256, que presidió Cipriano, en las cuales domina la más grande variedad. La mayoría de los obispos fundaban su punto de vista brevísimamente, algunos de ellos con lenguaje violento. Otros entran más o menos en la cuestión y operan con lugares de la Escritura y con argumentos teológicos. Con esto se manifiesta claramente la diversidad de caracteres y de temperamentos.

En la serie de los obispos se encuentran además también personas de *menor calidad*. La más conocida entre ellos, Pablo de Samosata, ya ha sido mencionada (v. 2.ª p., cap. III, 3). Además de él sólo dan las fuentes los nombres de dos obispos de África (Reposto de Sutunurcum y Fortunato de Cessuras) y de España (Basílides de Astorga y Marcial de Mérida) y del obispo Euktemón de Esmirna, que pertenece al número de los apóstatas de la persecución de Decio (v. 2.ª p., cap. I, 5). A través de Cipriano conocemos acontecimientos tristes de otra clase que tuvieron lugar en el seno del episcopado africano por la misma época. Después de su retorno a Cartago se vió obligado, en su primer manifiesto a sus comunidades, a dirigir graves acusaciones contra numerosos obispos; ellos habían abandonado sus sedes y habían andado ambulantes en provincias extrañas para visitar los mercados y entregarse a mercados lucrativos. Mientras los hermanos pasaban hambre en las comunidades, se habían entregado ellos a la codicia, adquiriendo grandes terrenos mediante alevosas estafas y aumentando sus bienes mediante la exigencia de intereses usurarios (*De cap.* 6). Nuevamente conduce a otra dirección la participación del obispo Cornelio al obispo Fabián de Antioquía sobre la forma y manera cómo vino a ser una realidad la ya mentada (v. 2.ª p., cap. III, 5) indigna consagración del obispo Novaciano. Mediante dos amigos trajo él a tres obispos de una esquina de Italia bajo imposturas falsas a Roma. Cornelio los propone como hombres sin formación y extraordinariamente simples. Más grave es el reproche que contra ellos fué lanzado, es decir, que ellos en la noche después de su llegada se dedicaron a consagrar como obispo a Novaciano, hacia la hora décima, en estado de embriaguez. Cornelio añade que uno de ellos poco después de su mal paso se arrepintió y que le recibió de nuevo como laico en la comunidad eclesiástica. Los otros dos permanecieron impenitentes y fueron sustituídos por

otros obispos que Cornelio envió a los lugares de donde ellos procedían.

Los demás miembros del clero son muy poco mencionados en las fuentes. Nosotros no nos podemos hacer una idea exacta sobre su número y de la suerte de sus vidas y sus personas tenemos que guardar silencio. Sólo por una vez nos formamos una idea de la situación de conjunto del clero de una gran comunidad mediante la estadística que nos presenta el papa Cornelio en el escrito hace poco mencionado, según la cual el clero de Roma en el año 251 constaba de 46 presbíteros, siete diáconos, siete subdiáconos, 42 acólitos y 52 exorcistas, lectores y ostiarios. Con los mismos fundamentos que en los obispos, nos es lícito suponer que los presbíteros y los diáconos de las comunidades particulares eran fieles y entusiastas colaboradores de los obispos. Excepciones de la regla se presentaron ya en la consideración de las controversias penitenciales (v. 2.ª p., cap. III, 5), pues los causantes de las escisiones eclesiásticas relacionadas con esto eran presbíteros, quienes con ocasión de la elección del obispo no reconocían al obispo elegido, como Hipólito y Novaciano, o entraban en conflicto con el obispo establecido en su cargo y dignidad, como sucedió en Cartago bajo Cipriano. Ya el hecho sólo de que ante las consecuencias de estos cismas, que ellos debían prever, no se arredraban, colocan en una luz desfavorable su posición religioso-moral. Los reproches de Cornelio contra Novaciano, y de Cipriano contra sus enemigos los agravan en gran manera. Hipólito de Roma se presenta sobre un grado más elevado. Pero él es colocado en una profunda sombra por el gran Orígenes, que ni se dirigió contra el obispo Demetrio ni hizo surgir un cisma, y mediante esta manera noble de actuar demostró sus sentimientos profundamente religiosos y de fidelidad a la Iglesia (v. 2.ª p., cap. III, 2).

Lo que más tarde se ha llamado *disciplina clerical* estaba poco desarrollada en la época de los mártires. Sin embargo, existían ya algunas prescripciones que proponían a la vida religioso-moral del clero más *grandes exigencias* que a los laicos, para los cuales él debía servir de modelo y ejemplar, según se expresa una vez Cipriano. De la época primitiva es la prohibición de que los recientes bautizados neófitos fuesen recibidos en el clero. Pero como esto se apoyaba en consideraciones psicológicas, podían darse excepciones, como sucedió en Cipriano (v. 2.ª p., cap. III, 2). El caso Novaciano enseña que la prohibición de la consagración del «clínico» (véase 2.ª p., cap. III, 5) existía ya antes de la mitad del siglo III en Roma.

El papa Cornelio lo atestigua expresamente y añade que el obispo que consagró a Novaciano para sacerdote, había pedido «accediese a que él consagrase al menos a este único». Sin embargo la excepción, estaba vigente la prescripción de que los clérigos que habían apostatado en la época de las persecuciones, no fuesen de nuevo restablecidos en su oficio después de haber hecho penitencia, sino que fuesen considerados como laicos. Solamente el sínodo de Ancira en el año 314 introdujo algunas mitigaciones. Del Apóstol de las gentes tomó la Iglesia de la época de los mártires el principio de que solamente tales hombres debían ser recibidos en los más altos grados de la jerarquía, que todavía estaban en las primeras nupcias; si ellos estaban casados en segundas nupcias, eran considerados como incapaces para el cargo espiritual. El sínodo de Elvira, tenido en los últimos años del siglo III o en los primeros del IV en España, prohibía a los obispos, presbíteros y diáconos el trato matrimonial con sus mujeres. Se suele indicar su canon 44 como la primera ley del celibato. Pero no lo es en el sentido que hoy tiene la palabra, pues él se refiere a los ya casados. El celibato antes y después de la consagración o la continencia en el matrimonio después de la consagración parece que se había generalizado ya anteriormente.

Tanto la labor de santificación personal como la actividad pastoral del clero fué sensiblemente estorbada por la circunstancia de que la cuestión de las *subsistencias* en la época de los mártires no encontró solución uniforme ni la podía encontrar. Nosotros estamos poco enterados sobre ésta, como sobre otras cuestiones de cada día. La exigencia propuesta por la doctrina de los doce apóstoles de entregar las primicias de las viñas y de las cosechas de trigo, de novillos y ovejas a los profetas fué algo esporádico. Los dones ofrecidos por los fieles durante el culto divino estaban destinados para el uso común, pero ellos no eran suficientes. Los clérigos que no poseían bienes personales estaban necesitados del ejercicio de un oficio, una industria, un negocio, de un campo donde trabajar. El acrecentar sus bienes heredados o adquiridos mediante el empleo de medios usados en la vida de negocios pagana y mediante la exigencia de usura en los préstamos, era ilícito y era fuertemente reprendido eventualmente (v. 2.ª p., cap. III, 5). Otra solución de la cuestión parece haber sido intentada por primera vez en Cartago. La caja de la comunidad mencionada por Tertuliano (v. 2.ª p., capítulo III, 6) servía en Cartago, en parte ciertamente, también para la subsistencia de los miembros necesitados del clero; pero él no

lo dice. Ya en su primera carta expresaba Cipriano muy enérgicamente el principio de que los clérigos deben dedicarse exclusivamente al servicio del altar y a la oración y apartarse de las preocupaciones terrenas y mundanas y de las trampas. Esto supone que las comunidades cristianas de África se preocupaban de su mantenimiento. Esto se llevaba a cabo mediante los *sporteln* y «las distribuciones mensuales», que son mencionados en esta y en dos cartas posteriores de Cipriano (*Epist.*, 34 y 39). Esta forma de pago eclesiástico, sin embargo, no era de uso general; pues el Sínodo de Elvira atestigua que aún en su tiempo obispos, presbíteros y diáconos se dedicaban al comercio. Pero determinaba que ello no les debía impedir permanecer dentro de la provincia y ponía la recepción de usura bajo las graves penas de degradación y excomunión.

2. Al trabajo de santificación religioso-moral de los laicos, en oposición a los cuales todo el clero constituía solamente un pequeño número de hombres, se opusieron de un modo gigantesco en la época de las persecuciones especiales dificultades, que es necesario actualizar para poder hacerse un juicio recto. Éstas se encontraban en la fe y el culto a los dioses que dominaban en todas las manifestaciones de la vida pública y privada del mundo, en el que vivían las comunidades eclesiásticas católicas, pero más aún en el bajo nivel de las condiciones morales en el sentido amplio y estrecho de la palabra en que toda la población del imperio romano estaba enferma de muerte.

Verdaderamente era necesario a todos aquellos fuerzas divinas que continuamente afluían para los miembros de las comunidades particulares, a través de su vida de fe, el sacrificio eucarístico, los medios sacramentales de la gracia y los medios de santificación subjetivos para ponerse en situación de llegar a dominar día por día aquellas dificultades. Hacerles partícipes de estas fuerzas y dirigirles en el trabajo de su propia santificación era tarea del clero, que estaba en muy íntima comunidad de vida con los laicos. Esto lo comprueban las divisiones eclesiásticas, pues ellas no hubieran podido originarse si sus autores no hubieran sido venerados y queridos por los adictos como sus jefes, a los cuales creían no debían negar su seguimiento bajo ninguna dificultad. El trabajo diario del clero en servicio de las comunidades no había sido descrito nunca. Sólo la cura de almas de Cipriano puede ser concluída de sus escritos y cartas en cierto grado. Ellos exigen una y otra vez el ejer-

cicio de las virtudes en que debían ejercitarse los cristianos, en oposición a la vida de pecado y de vicio de las masas paganas: sencillez en el vestido, honradez en el negocio y en el trato, moralidad, humildad, paciencia. Sin embargo, ni estos documentos ni su biografía nos ofrecen una visión perfecta sobre la cura de a diario en torno a la salvación de las almas de sus hermanos. De un contemporáneo más joven. Cipriano, el obispo Gregorio de Neocesárea en el Ponto, un discípulo de Orígenes (v. 2.ª p., cap. III, 2), nosotros poseemos aún dos biografías, una griega y otra siríaca. La griega, sin embargo, fué compuesta por primera vez precisamente un siglo después de la muerte de Gregorio de Niza († después del año 394) y la siríaca es ciertamente aún más reciente. Una y otra tienen un contenido fuertemente legendario, que dió a su héroe el apellido de *Taumaturgo*. No obstante, ellos nos dejan reconocer en él al grande y eficaz cura de almas, que consiguió transformar su ciudad episcopal y patria de pagana en cristiana. El *resultado de conjunto* de la labor de santificación religioso-moral de los laicos no fué algo perfecto. Esto demuestran las controversias penitenciales con sus presupuestos y consecuencias, así como el gran número de apóstatas en la persecución de Decio. Esto se esclarece también por la impresionante descripción de los inconvenientes en esta iglesia de Cartago antes de esta persecución, que Cipriano precisamente los atribuía a castigo por sus pecados. (*De Ap.*, 5 sig.). Pero ella tuvo el resultado de que la vida moral de la cristiandad estuviese más elevada que la de sus conciudadanos paganos. La prueba de esto nos la dan las descripciones de conjunto ya mencionadas o el proceder de vida cristiano (v. 2.ª p., cap. III, 6), a los cuales se añaden aún algunos testimonios particulares. Uno de ellos es tanto más importante cuanto que nos viene de parte pagana. El famoso médico Galeno († hacia el año 200) proclamó una vez el desprecio a la muerte, la pureza sexual y la continencia duradera de los hombres y mujeres cristianos alabándolas y confesó que se daban cristianos que en el esfuerzo por dominarse a sí mismos y honradez habían adelantado tanto que en modo alguno eran inferiores a los verdaderos filósofos. Existen en la parcialidad del material de las fuentes (v. 2.ª p., cap. III, 5) que nosotros no oímos casi nada de la vida real de las virtudes en las comunidades eclesiásticas, pero más de los defectos existentes y de los esfuerzos de los órganos eclesiásticos para apartarlos. Estos esfuerzos ponen también en claro un hecho que no es lícito pasar por alto. Ellos no prueban el concepto bajo del ideal de vida cristiana como tal, como se ha pensado, pero

sí el relajamiento del esfuerzo por su realización en el curso del siglo III. Como consecuencia psicológicamente inevitable del crecimiento del número de los cristianos, así como de la época de relativa paz en que la oposición entre paganos y cristianos en la vida diaria, se retrocedió en perjuicio de los últimos. Con esto se esclarece por qué en las fuentes están en el fondo aquellos ámbitos de la vida que habían de padecer más bajo las dificultades hace un momento propuestas.

Esto vale en primer lugar por lo que se refiere a la vida sexual. Ante las condiciones sexuales reinantes en el ambiente pagano, estaban los cristianos siempre en el peligro de caer en groseros pecados de lujuria. Estos fueron los que introdujeron la cuestión y las primeras controversias penitenciales (v. 2.ª p., cap. III, 5), así como también los que debieron haber dado ocasión al más grande número de penitentes de pecadores deshonestos. Como regla normativa para la vida sexual, estuvo en vigor la *monogamia* como base de la nueva vida familiar cristiana, considerándose el adulterio como uno de los pecados más graves. Las situaciones desagradables, que presuponen las numerosas prescripciones del sínodo de Elvira contra el adulterio y otros crímenes contra el matrimonio, no pueden ser generalizadas. Más bien no cabe la menor duda de que las normas establecidas por el Apóstol de las gentes y prescripciones del mismo para la vida matrimonial y familiar, el cumplimiento de los deberes de estado de los padres y los hijos, de los señores y los esclavos eran observadas fielmente por la gran mayoría de las comunidades eclesiásticas. La circunstancia de que las fuentes no hablan de ello es la mejor prueba de que esto sucedió así; ellas eran sin duda leídas públicamente continuamente en las asambleas litúrgicas. El ideal de la vida matrimonial y familiar cristiana, como lo ha descrito Tertuliano al final del segundo libro dirigido a su mujer con magníficas palabras, podía ser realizado ciertamente rara vez por el hecho de que en muchos casos solamente una parte, el hombre, o aún más frecuentemente la mujer, había aceptado la fe cristiana, no los dos esposos al mismo tiempo, de forma que tales matrimonios mixtos debieron ser muy numerosos.

Sucedía también que cristianas, por los más variados motivos, tomaban por esposos a hombres paganos. Todo el segundo libro a su mujer lo dedicó Tertuliano a la impugnación de estos matrimonios y demuestra sus grandes perjuicios para la parte cristiana. El concilio de Elvira los prohibió. Contra lo que había establecido el montanismo, la Iglesia católica no prohibía las segundas nupcias.

Pero ellas fueron apreciadas como una necesidad ante la avidez pecaminosa. El apologeta Atenágoras los estigmatizó aún como un «adulterio decoroso». El sínodo de Neocesárea, tenido entre 114/25, hace referencia a los cristianos «que se habían precipitado en muchos matrimonios» en un canon más antiguo por medio del cual era conocida su época de penitencia; pero no es mentado en ninguna otra ocasión. Como se habla de un tercer matrimonio solamente en la polémica de Hipólito contra el papa Calixto (v. 2.ª p., cap. III, 5), es lícito suponer que el matrimonio repetido tuvo lugar muy rara vez.

Ante la vida ordinaria de los cristianos surgió un peligro constante en las *diversiones populares públicas* en forma de representaciones teatrales, luchas de gladiadores y de fieras, carreras de carros en el circo, combates de atletas en el estadio, baños comunes en las termas, juegos de azar en los locales públicos, que en las ciudades romanas estaban a la orden del día y para los cuales se celebraban también fiestas populares paganas (yanuarias, matronalias, floralias, saturnalias) y fiestas imperiales. De las manifestaciones de los apologetas Atenágoras, Taciano y Teófilo de Antioquía se desprende que los cristianos del siglo II se mantenían alejados de estas fiestas en general. Pero en el tercero algunos de ellos tomaron una actitud más libre, tanto con respecto a las diversiones populares cuanto a las fiestas del pueblo. Ya en tiempo de Tertuliano se daban amigos del teatro, contra los cuales se pronunciaba en su escrito *Sobre las representaciones teatrales*. Por éste conocemos nosotros los fundamentos con que un conciudadano pagano se familiarizaba con los cristianos para inducirles a su visita, así como los subterfugios con que éstos intentaban cohonestar su condescendencia. En su potente lenguaje rechazó ambas cosas y puso en claro el origen del servicio a los dioses de los juegos, su indecencia y su veneno mortífero. Su escrito *Sobre el culto a los dioses* polemiza de igual forma contra los cristianos que participaban en las fiestas populares. El escrito *Sobre los espectáculos*, que es atribuído a Novaciano (v. 2.ª p., capítulo III, 2) presupone condiciones semejantes en la mitad del siglo III. Nosotros no sabemos cuán grande fué el número de los cristianos que tomaron esta actitud. En Cartago no podían ser muy numerosos, pues Tertuliano mismo dice en su escrito acerca de los espectáculos que los paganos conocían la calidad de un conciudadano como cristiano principalmente por el hecho de que rechazase los espectáculos (cap. 24). Minucio Félix, quien escribió el diálogo a Octavio (v. 2.ª p., cap. III, 2) después de Tertuliano, pone en la boca

del abogado del paganismo el reproche contra los cristianos de que ellos no se dejaban ver en ninguna diversión, en ningún espectáculo, en ninguna procesión festiva, en ninguna competición sagrada, en ningún banquete público (can. 12). Es digno de tenerse en cuenta asimismo que el sínodo de Elvira, que ataca tan frecuentemente los pecados de lujuria, sólo menciona los juegos de los dados (can. 79).

Él habla una sola vez de los aurigas y de las pantomimas, pero sólo para determinar que ellos debían desistir ante la aceptación de sus artes y en caso de volver a ellos, debían ser excluídos de la Iglesia (can. 62).

6. La beneficencia católica

Lo más tarde desde la mitad del siglo II entraron de modo creciente hombres y mujeres en la Iglesia católica que pertenecían a las clases acomodadas de la población romana. Los superiores eclesiásticos no les exigían el que se desprendiesen espontáneamente de sus propiedades privadas, como se había realizado en la comunidad primitiva de Jerusalén (v. 1.ª p., cap. I, 4); tampoco como lo había hecho el Apóstol de las gentes. La cuestión de cómo la presencia de los ricos en las comunidades se avenía con la sentencia del Señor: «Es más fácil que un camello pase por el agujero de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos», debió proponerse ya desde el principio y más de una vez, pues se podía leer en los tres primeros evangelios junto con la ocasión, la entrevista del joven rico con Jesús. Gracias a Clemente de Alejandría conocemos la respuesta que se daba en aquella iglesia hacia fines del siglo II y principio del III. Al aspecto fundamental de la cuestión ofreció él la obrita que tiene el título significativo de *Quis dives salvetur*. Cristo no había ordenado arrojar los bienes poseídos y apartarse de las riquezas, sino quitar del alma el falso concepto con relación a la riqueza y ahogar la codicia. Las riquezas constituyen un instrumento que debe ser utilizado rectamente. «Quien posee campos, oro, plata y casas como regalos de Dios, quien con estas cosas sirve a Dios, dador de esto para salvación de las almas, y sabe que él posee esto más por causa de sus hermanos que por causa de sí mismo; quien es señor de sus posesiones, no es esclavo... y siempre se apoya en buenas obras..., este tal es declarado por el Señor bienaventurado, un pobre de espíritu, un digno heredero del reino de los cielos» (c. 16). Su contestación práctica se deduce de su obra sobre el Logos como

pedagogo (v. 2.ª p., cap. III, 2). Aquí describe Clemente por orden todas las necesidades vitales de cristianos acaudalados de su tiempo, desde el rico mobiliario y los adornos dorados, hasta el calzado; desde la comida, la bebida y el sueño, hasta los juegos, los baños y los ejercicios gimnásticos, para mostrar aquel uso de todas estas cosas que convenía a los cristianos a diferencia de los paganos. En la activa comunicación de las comunidades entre sí es lícito generalizar sin reparo la respuesta de Clemente y puede deducirse la doble conclusión de que la Iglesia no impedía a los ricos que existían en medio de ella un empleo cristiano de sus bienes, y que, sin embargo, ella al mismo tiempo les exigía poner al servicio de sus hermanos necesitados sus riquezas.

Prueba de que ellos aceptaron esta exigencia es *la actividad benéfica* de las comunidades eclesiásticas de la época de los mártires, pues la generosidad de los miembros acaudalados de las comunidades, tanto clérigos como laicos, fué sin duda la más abundante fuente de que aquélla fué alimentada día por día.

Esta actividad benéfica constituye el más conocido y brillante *título de gloria* de la historia de la Iglesia católica de la época de los mártires. La sola enumeración de todos los testimonios que se podrían recoger de su escrito sobre las obras de caridad de los cristianos particulares, así como de todas las comunidades eclesiásticas, sobre todo de la Iglesia de Roma, que en esto superaba a todas las demás, exigiría un espacio extenso. También las funciones que esta activa acción benéfica de cada día y en los casos de desgracias en una medida creciente se esforzaba por llenar, pueden solamente ser indicadas. Dentro de las comunidades particulares fueron ejercitadas mediante los diáconos, y sus ayudantes para las mujeres, las diaconisas. Ella comprendía los pobres y los enfermos, las viudas y los ancianos, los débiles y los necesitados de cualquier auxilio, aun los ancianos que no podían salir de sus casas, así como los náufragos y los correligionarios que venían a convertirse en pobres. Pero ella se extendía también de comunidad a comunidad, mediante el cuidado por los retenidos en la cárcel y a los hermanos condenados a trabajos en las minas y mediante el auxilio de todas las comunidades que estaban expuestas a algún peligro, lo que se deja ver sobre todo en la Iglesia romana. Mediante Tertuliano sabemos que en Cartago existía una caja de la Iglesia a la cual afluían donativos periódicamente cada mes o voluntarios con que se atendían las necesidades de los pobres (*Apolog.*, c. 39). Él los distingue claramente del dinero que se debía pagar al entrar a formar parte

de las comunidades y sociedades paganas. En este contexto menciona también él manifestaciones de paganos: «Mirad cómo se aman mutuamente», «cómo están dispuestos a morir unos por otros». Estas manifestaciones son indicadas como un reconocimiento de la beneficencia de los cristianos, difícil de entender para los paganos. En realidad ellos querían dar a conocer con esto, según lo hace notar expresamente Tertuliano, un defecto que no podía maravillar: «Ellos se odiaban mutuamente y estaban más bien dispuestos a darse muerte unos a otros.» El egoísmo se había apoderado tan profundamente de las almas, que no podían entender un amor fraterno semejante. Es importante la afirmación hecha por Adolfo Harnack en su magnífica *Historia de la misión y extensión del cristianismo en los tres primeros siglos,* que el reproche de que mediante la beneficencia se había aumentado la mendicidad, no alcanza a los dirigentes de las iglesias. Éstos acentuaban más bien, ante los miembros de sus comunidades, el deber de trabajar y se sentían obligados ante todo a dar ocasión para trabajar a los sin trabajo.

7. Los comienzos de las órdenes católicas

En la época de los mártires tuvieron lugar también los comienzos de una organización de la Iglesia católica, que desde el siglo IV llegó a convertirse en una gran potencia y que ha durado hasta la hora presente. Se ha intentado atribuir ciertamente la esencia de la ordenación católica a estímulos extracristianos, que debieron provenir o del cristianismo judío (esenios, terapeutas) o del budismo, o del neopitagorismo o neoplatonismo, o quizá del culto a Serapis, existente en Menfis. Pero ninguna de estas hipótesis ha sido capaz de probar y todas caen en el mismo defecto, en considerar las semejanzas externas como dependencias internas. Las manifestaciones semejantes del mundo antiguo demuestran únicamente la estima de la continencia y de la huída del mundo existente en la humanidad colocada en un grado de vida más elevado anterior y fuera del cristianismo. Pero ella, observada de conjunto, en ninguna parte ha adquirido una forma espiritual, religiosa y moral tan intachable como en el cristianismo. La esencia de la organización católica es de origen interno cristiano. Ella surgió no como creación de la jerarquía eclesiástica, sino *del laicado,* a consecuencia de aquel proceso de diferenciación que se debe efectuar en la vida religiosa con la misma necesidad psicológica que en

los demás ámbitos de la vida de la humanidad, en virtud de los diversos grados de intensidad de las aplicaciones religiosas y de las necesidades de cada uno de los hombres en particular.

1. El *primer estadio* de la formación de las órdenes de la Iglesia fué el *ascetismo.* En el seno de las comunidades eclesiásticas católicas se encontró ya al principio una minoría de miembros, cuya aplicación religiosa era más acentuada que la de la mayoría y que sentía la necesidad de posponer todas las demás tareas de la vida al cultivo de la vida religiosa. Este esfuerzo más intensivo hacia una santificación más personal se manifestaba ante todo mediante el celibato voluntario de que dan testimonio los apologetas Justino *el Mártir,* Atenágoras, Tertuliano y Minucio Félix, tanto para mujeres como para hombres, y que fué recibido, en contra de la inmoralidad del mundo pagano, como un título de honor refulgente de los cristianos. Estos ascetas, es decir, célibes, existieron en comunidades tanto domésticas como eclesiásticas. Entre ellos estaba representado, como era de esperar, el mundo de las mujeres en más número. A través del escrito de Tertuliano *Sobre la actitud de las mujeres,* nos enteramos más concretamente de que se daban en su iglesia vírgenes consagradas a Dios, que se obligaban mediante voto a permanecer sin casarse. Él las llama «flores del árbol de la Iglesia» y «la parte radiante del rebaño de Cristo».

Ellas parecen haber constituído una asociación o al menos haber tenido algunas reuniones. Pero Cipriano aconseja a las más antiguas entre ellas a actuar como directoras maestras; las más jóvenes debían espolear a sus coetáneas y todas estimularse mutuamente. Pero no hacían vida común, pues podían disponer de sus bienes. Cipriano se ocupa sobre todo de las más ricas de ellas y recrimina la afición a los adornos y a los placeres que reinaba en sus ambientes, como ya lo había hecho Tertuliano contra el mundo mujeril cristiano de Cartago. Ellas no se habían obligado por un voto de castidad para toda la vida, pues Cipriano dice expresamente que debían, si no querían o no podían perseverar, casarse mejor que exponerse al peligro de caer en el infierno eterno mediante una vida de pecado. Tales asociaciones de vírgenes consagradas a Dios existían en el siglo III en todas las demás provincias eclesiásticas. Pero sólo son atestiguadas para España por el sínodo de Elvira (can. 13); para Asia Menor y Siria, por el sínodo de Ancira (can. 19), y para la ciudad episcopal de Metodio, Olim-

po de Licia y Filippos de Macedonia, por su escrito que tituló *Symposium*, según un famoso modelo. Ambos sínodos nos dejan ver, como es natural, sólo el aspecto disciplinario de la cuestión. Es divertido un escrito de Metodio en el que hace participar a diez de estas vírgenes en un panegírico sobre la castidad pronunciado durante un banquete ofrecido en el jardín de una de ellas. Pero las referencias históricas más exactas no llevan a la conclusión de que su ambiente se desarrollase entre estas pompas retóricas.

Como intento fracasado para resolver los problemas unidos al celibato, sucedió probablemente en la primera mitad del siglo III el llamado *sineisactismo*. Esta designación se apoya en la expresión con que el sínodo de Antioquía del año 268 (v. 2.ª p., cap. III, 3) llamaba a las compañeras que Pablo de Samosata llevó consigo (textualmente: las subintroductas). En realidad, con esto se intentaba expresar la vida en común de hombres y vírgenes bajo un mismo techo en una especie de matrimonio espiritual para dedicarse a un común ejercicio de la ascética cristiana. Cae por su peso que una empresa tan arriesgada estaba unida a graves peligros morales, pues como en el mismo mencionado sínodo se hace resaltar, era evidente que muchos miembros del clero, que por su parte debían ser el modelo de toda virtud y ejemplaridad para el pueblo cristiano, se apartaron del buen camino, o al menos fueron a caer en una mala reputación. Más concretamente se manifestó Cipriano sobre el particular en la respuesta a la pregunta de un obispo africano que se refería a un caso particular. Él rechazaba el matrimonio espiritual en principio y exigía la separación de las personas en cuestión bajo la prescripción de diversos castigos penitenciales según su comportamiento. Dos cartas a los ascetas, que eran comprendidos bajo el nombre de Clemente de Roma en la segunda mitad del siglo III en Siria o Palestina y que se conservan en una traducción siria, se ocupan del mismo asunto. Mientras la primera ensalza el ideal de la continencia sexual, la segunda se esfuerza por poner de manifiesto lo reprobable de la vida común de ascetas de sexo femenino y masculino de una manera muy enérgica. La prohibición decretada por el sínodo de Ancira contra esta inmoralidad demuestra que ésta también se había extendido a través del Asia Menor. Esta prohibición debió ser repetida más veces en lo sucesivo.

2. Entre tanto la formación de la vida de las órdenes católicas se había introducido en un nuevo *estadio*, que es designado con

el nombre de *anacoretismo, o ermitañismo*. Éste surgió por iniciativa de los laicos que no querían estar satisfechos con llevar dentro del ámbito de su familia una vida de continencia, sino que tomaron la decisión de abandonar a su familia, apartar todo el inconveniente del ambiente pagano fuera de sí, y renunciar a todas las ventajas de la vida cultural, porque en todo ello veían un peligro para la salvación de sus almas. Una decisión de esta clase sólo la podían tomar hombres, no mujeres. Para poder llevar a cabo tal decisión debieron encontrar un lugar donde permanecer, que les pudiera hacer posible la vida, aunque fuera de forma paupérrima. Las condiciones más apropiadas para esto se daban en el alto Egipto y en la Tebaida. Pero estos sitios fueron los primeros teatros de esta nueva forma de vida cristiana también por el motivo de que la población indígena del bajo Egipto y de la Tebaida pertenecía a aquella clase de población que menos que ninguna otra había sido influenciada por la cultura helenística romana. Los dos representantes más antiguos de los ermitaños fueron de hecho unos *coptos:* Pablo de Tebas y Antonio *el Grande*. La descripción de la vida, que dedicó San Jerónimo al primero en el año 376, no puede tener la pretensión de valor histórico. Pero está fuera de duda que Pablo es una persona histórica, no una figura novelesca. Nacido hacia el año 228, se retiró a una cueva salvaje aún siendo joven. Allí vivió, según su biógrafo, una vida santa de ermitaño y llegó a la edad de ciento trece años. Antonio, nacido de padres acomodados en Coma, del alto Egipto, el año 251, vivió como ermitaño primero en las cercanías de su patria; luego (desde el año 285), en las montañas desiertas de Pispir, a la derecha del Nilo y de Kolzim, no lejos del mar Rojo. Él llegó a la edad de ciento cinco años († 356). Él es el primero de aquellos hombres profundamente religiosos que tuvieron un influjo duradero en el mundo que ellos habían abandonado, pues sostuvo un intercambio epistolar con Constantino *el Grande* y sus hijos y tomó parte en las disputas arrianas en Alejandría. Fué universalmente conocido gracias al obispo de Alejandría, Atanasio, quien poco después de su muerte describió su vida en una biografía que se coloca en la cumbre de la literatura hagiográfica idealizadora de la Iglesia griega, pero cuya seguridad histórica es impugnada injustamente. En los lugares citados se habían reunido en torno a Antonio jóvenes más o menos numerosos, a quienes dió una sencilla organización en la forma de *asociaciones de anacoretas*. Cada uno de los miembros habitaba en una celda particular; ellos no

vivían tampoco según una regla común y no constituían sobre todo ninguna unidad separada. Por esto se caracterizan las asociaciones como el *miembro* entre el propio ermitaño, monje o cenobita (es decir, el que vive en común), en los cuales recibió la vida de las órdenes católicas su forma definitiva. Esto sucedió gracias a la iniciativa de un tercer notable copto, del famoso Pacomio, quien poco después del fin de la época de los mártires fundó el primer monasterio de hombres y muy pronto el primer convento de mujeres.

8. La fundación de la vida nueva cultural cristiana

La tan llevada y traída palabra «cultura» entonces sólo recibe un sentido evidente y contenido si se reduce a los ámbitos más elevados de la vida humana y si se distingue de la «civilización». Desde este punto de vista la palabra cultura significa, tomada en sentido objetivo, el resultado conjunto existente en una determinada época de aquella actividad de un pueblo que tiene como objeto el cultivo de la religión, el conocimiento de la verdad, la actualización de la moralidad, la defensa del derecho y el ejercicio de las artes, y cuya meta está constituída por la cada vez más perfecta realización del ideal de la humanidad y la glorificación de Dios íntimamente unida a esa realización. La expresión «civilización», por el contrario, se apropia mejor para la designación del resultado de conjunto de aquella actividad de un pueblo que se relaciona con los bienes materiales de la naturaleza exterior con la meta de hacerlos cada vez más tributarios del perfeccionamiento creciente de sus relaciones existenciales realistas. De esta idea conceptual se deduce evidentemente que no se puede hablar de una civilización cristiana en la época de los mártires porque el cuidado de los correspondientes ámbitos de la vida de parte de los cristianos se mantuvo dentro de las formas tradicionales. De más valor es lo que realizó la Iglesia católica de la época de los mártires en favor de la vida cultural más elevada de la humanidad, pues mediante la formación de los ámbitos vitales internos colocó los fundamentos de la *cultura cristiana* y elevó fundamentalmente la vida cultural dominante en el imperio pagano de Roma y dentro de sus comunidades, también de hecho, a un nivel esencialmente más elevado.

En el más elevado y al mismo tiempo en el más difícil campo

cultural, en el *religioso*, obtuvo nada menos que una completa regeneración:

1. Mediante la liberación de las supersticiones politeísticas con sus tristes síntomas concomitantes de una parte de la población, variable según las provincias del imperio romano, pero en total muy considerable. 2. Mediante la reconciliación entre la doctrina sobre Dios y el culto divino, que ante los ojos de las capas culturales, de las cuales procedían sus componentes, a consecuencia de la ilustración, estaban en abierta oposición mutua. 3. Mediante la elevación de la religión de aquel indigno puesto como servicio a la naturaleza, al hombre y al estado, a la clara luz del reconocimiento y adoración de un Dios verdadero en espíritu y en verdad.

La vida moral había conseguido en el imperio pagano de Roma, gracias al influjo de la filosofía platónica y de la Estoa, una cierta elevación, que con todo no se manifestaba tanto en la vida práctica del ámbito popular cuanto en las teorías de los filósofos. La Iglesia católica condujo a sus miembros a un nivel más elevado de moralidad práctica mediante el establecimiento de una relación armónica entre los tonos de la vida religiosa y moral. Para el comportamiento moral del individuo, las funciones religiosas, las ceremonias, los usos, que eran ejercitados entre las masas del pueblo pagano, eran, en el mejor de los casos, algo indiferente; con frecuencia religión y moral estaban en una clara oposición mutua. La Iglesia les puso en una íntima relación mediante la unión del amor de Dios y del prójimo, como dos realidades equivalentes y mediante la regulación del amor propio por el amor a Dios y al prójimo. La lucha contra el pecado, principalmente contra el pecado específicamente pagano de la lujuria, el positivo laboreo por la santificación, a la que se dedicaban sus miembros en su mayoría, su entusiasta actividad benéfica, el sufrimiento de graves penas en las difíciles persecuciones, los sacrificios en los bienes y en la sangre que les ocasionaba su fidelidad a la fe, todas éstas son ciertamente muchas pruebas para la elevación de la vida moral cristiana sobre la ampliamente extendida vida de vicio de sus enemigos y perseguidores.

La tercera obra de la cultura joven cristiana fué la fundación de una nueva *vida espiritual*. Del vacilante terreno de las escuelas filosóficas que se oponían entre sí, los miembros espiritualmente inteligentes e interesados de la Iglesia católica fueron trasladados

a la inquebrantable roca de la verdad revelada por Dios y aquí encontraron la verdadera y divina filosofía. Nosotros hubiéramos podido conocer su conciencia gustosa por poseer una vida espiritual muy superior a la filosófica greco-romana si poseyéramos aún todos los escritos teológicos del siglo II y III. Lo que se ha conservado de éstos justifica, sin embargo, el juicio de que ellos significaban un *enriquecimiento esencial* del espíritu antiguo en la investigación, tanto de los últimos problemas del universo como de las tareas más altas de la vida humana, sobre Platón y Aristóteles. La fama de la cual gozaron los dos teólogos más importantes de la primera mitad del siglo III, Hipólito y Orígenes, se deduce del hecho de que la emperatriz Julia Mamea (v. 2.ª p., cap. I, 4) mantuvo intercambio epistolar con los dos y de que ella permitió a Orígenes ir con una escolta honorífica hasta Antioquía, para, según se expresa Eusebio, «recibir una prueba de su generalmente admirado conocimiento de las cosas divinas» (6, 21). Su diario magisterio en Antioquía se dirigía también a algunos paganos que no eran novicios en las ciencias y en la filosofía (6, 3). El origen del *neoplatonismo* hacia la mitad del siglo III no hay que ponerlo en primer lugar en la necesidad experimentada por los sobresalientes partidarios de la vida intelectual antigua, por la necesidad de oponer a la teología cristiana una superior filosofía pagana.

Por lo que se refiere al *arte*, sin el cual no se puede pensar en una cultura más elevada, es refutada la antigua leyenda del odio al mismo de los antiguos cristianos mediante la prueba de los monumentos artísticos aún conservados de la época de los mártires. El arte cristiano más antiguo dependía de las mismas condiciones técnicas, medios y formas que el greco-romano, cuya decadencia había comenzado cuando el cristianismo penetró en el imperio romano. Él debió ser inferior en cuanto la forma a aquél por motivos evidentes. Pero desde el principio estuvo dominado de un espíritu nuevo. Esto se demuestra ya en la preferencia por la pintura, que es más apropiada que la escultura para la simbolización de acontecimientos espirituales, aunque ésta no fuese completamente excluída. Uno de los monumentos artísticamente más valiosos del siglo III es, sin duda, la estatua del Buen Pastor que se conserva en el museo Lateranense, en Roma. Este nuevo espíritu se revela principalmente en la serie de imágenes del Antiguo y Nuevo Testamento, cuyos restos se pueden ver todavía en las catacumbas romanas y en otras, por desgracia conservadas en mal estado. Ellas están, en cuanto su contenido, muy por encima de los

productos de la pintura pagana, que se complacía demasiado frecuentemente en la exposición de las pasiones más lúbricas y bajas y en escenas primorosas. Pero el cristianismo dió a la actividad artística no solamente un tema más ideal y más valioso éticamente, sino que también metió en el gusto artístico estético una meta más elevada y pura que la que el paganismo había podido. Él lo puso casi exclusivamente al servicio del pensamiento, sentimiento y esperanzas religiosas, y con ello le dió la más alta consagración.

La transformación de las *circunstancias jurídicas y sociales* del imperio romano pagano en el sentido de las exigencias del cristianismo evidentemente estaba excluída en la época de los mártires. Sin embargo, la Iglesia católica se mostró ya entonces como una fuerza de renovación social que ninguno de los cultos paganos poseía. Ella no ha exigido teóricamente la supresión de la esclavitud. A los esclavos que entraban en sus comunidades, sin embargo, les reconocía no solamente los mismos deberes, sino también los mismos derechos que a los libres. Más de una vez es atestiguado que ellos fueron estimados, considerados y tratados como hermanos en las relaciones religiosas por los miembros provenientes de los estados libres. En la más antigua apología de Arístedes conservada dice éste: «A los esclavos y esclavas... les instruyen acerca del amor que ellos les tienen para que se hagan cristianos; y cuando se han hechos cristianos, los llaman hermanos sin ninguna diferencia» (cap. 15). Esta equiparación en las más elevadas e importantes tareas de la vida significaba, sin embargo, nada menos que la superación de la esclavitud en el punto en que hería más sensiblemente la dignidad humana. La Iglesia realizó una contribución directa a la reforma social de la vida familiar mediante la santificación del matrimonio y mediante la invitación a un cumplimiento más exacto de los deberes mutuos de los miembros de la familia y convecinos (v. 2.ª p., cap. III, 5). Como premio inmanente de este cumplimiento de los deberes, los miembros de las comunidades eclesiásticas recogieron una satisfacción familiar más íntima y permanente, porque era más independiente de la situación externa de la vida que sus conciudadanos paganos. Mediante la extensión del amor fraterno a todos los cristianos sin consideración de las diferencias de estado y pueblo, mediante la predicación de la actividad salvadora de Dios que comprende a toda la humanidad, de la salvación universal de los hombres por Cristo y la solidaridad de todos los pueblos como miembros de

una familia de los hijos de Dios sobre toda la tierra, la Iglesia católica finalmente inauguró en principio un orden comunitario internacional, en el cual estaba llamada a vencer la justicia, en unión con el amor al prójimo, al egoísmo, la tiranía y el imperialismo del mundo antiguo.

Con los comienzos de la vida nueva cultural cristiana vino de la mano la realización *del ideal nuevo y cristiano de la humanidad.* El cristianismo anunciaba desde sus primeros días una fuerza para crear personalidades suprahumanas, que le corresponde a él de una forma única, no solamente en relación con el paganismo grecoromano, sino también en relación con las demás religiones culturales. La serie de las cabezas del carácter cristiano que se establece con Pedro, Pablo y Juan, los promotores de los tres estadios de la vida del cristianismo primitivo, se sigue en el siglo II y III con la llegada de los numerosos mártires y confesores, hombres eclesiásticos y teólogos, de los cuales los más sobresalientes han sido nombrados en las páginas anteriores. Ellos constituyen la encarnación de una ideal de humanidad que no alcanzan los grandes del mundo antiguo pagano, considerado con la medida religioso-moral. Este rango elevadísimo en la jerarquía humana lo consiguieron mediante la perfecta armonía que establecieron entre las fuerzas del alma inferiores y superiores, mediante su entrega sin reserva a las más altas tareas de actividad humana, mediante su trabajo generoso y eficaz en la salvación de las almas de sus prójimos; por fin, mediante la robustez heroica de las almas, que les capacitaba para el supremo sacrificio que puede realizar por un ideal.

CAPITULO IV

LA ÚLTIMA PERSECUCIÓN Y LA VICTORIA DEFINITIVA DE LA IGLESIA CATÓLICA (303-324)

1. La reanudación de la política persecutoria de Roma bajo el emperador Diocleciano

La obra realizada por la Iglesia católica en los siglos II y III fué tan eficaz y sus creaciones tenían tan grandes méritos, que no podía tardar en llegar el día en que tuviese fin la época de los martirios. En el paso del siglo III al IV podía ser esperado este fin, tanto más que la persecución sistemática de los cristianos y la Iglesia de parte del poder estatal romano había cesado desde hacía una generación. Esta esperanza no llegó a cumplirse. Por el contrario, más bien tuvo lugar la *segunda parte* de la persecución sistemática, que había de superar por su violencia a la primera (v. 2.ª p., cap. I, 5). Para la reanudación de la política persecutoria de Roma influyeron diversos factores de consumo: en primer lugar, la amplia difusión de la religión cristiana fomentada por la relativamente larga época de paz y su penetración impulsiva en las capas más altas de la población; al mismo tiempo, el creciente número de soldados cristianos en los ejércitos romanos, cuyas tradiciones paganas eran puestas en peligro. Una tercera fuerza impulsora fué el sacerdocio pagano, que no sólo uti-

lizaba constantemente el odio contra los cristianos, sino que se veía obligado a una lucha por su propia existencia, y por eso tenía un gran interés en que la Iglesia católica, su cada vez más fuerte enemiga religiosa, fuese contenida y, si ello fuera posible, aniquilada. De menor importancia era un factor de naturaleza espiritual, la polémica de los escritores paganos contra el cristianismo. Lactancio habla de los enemigos literarios, pero no los nombra y omite casi sus escritos (que se han perdido). Uno de ellos era el neoplatónico Hierocles, quien como gobernador de Bitinia dirigió a los cristianos «tratados amantes de la verdad», cuya refutación es conservada por Eusebio de Cesárea. Él le recrimina haber saqueado no solamente en cuanto al sentido, sino también en cuanto a la letra, escritos anticristianos más antiguos y ampliamente refutados. Bajo la referencia a la refutación de *La palabra verdadera,* de Celso, gracias a Orígenes, se contentó con la impugnación de los argumentos que Hierocles había tomado de la biografía del taumaturgo Apolonio de Tyrana (v. 2.ª p., cap I, 5) contra los milagros de Jesús. El factor más fuerte fué, sin embargo, el *político-estatal:* la íntima unión del ser del Estado con la religión estatal de Roma. Cuanto más numerosas se hicieron las comunidades cristianas, tanto más pronto se debía imponer a la gente en general la idea de que el cristianismo, con la negativa incondicional de la religión estatal, ponía en peligro de muerte, al mismo tiempo, la persistencia del Estado romano y toda su vida cultural. Ahora bien: si de nuevo se hallaban portadores del poder estatal romano, quienes, como Decio y Valeriano (véase 2.ª p., cap. I, 5) se propusieron como tarea la defensa del ideal de vida y Estado pagano romano, que se apoyaba en aquella unión, debía surgir de nuevo la política persecutoria y conducir a una nueva lucha contra el cristianismo que debía llevar un sello de lucha definitiva entre lo antiguo y lo moderno, a causa de la potencia de los enemigos de los cristianos.

Estos presupuestos fueron una realidad desde el momento en que Diocleciano, después del asesinato de Numeriano, el hijo más joven del emperador Caro (282-283), fué elegido por el ejército en el 17 de noviembre del año 284 para emperador y en que, después del asesinato de Carino, el hermano de Numeriano, fué reconocido como único señor en Mesia el año 285. Dálmata, plebeyo de nacimiento, había entrado en el ejército como soldado raso, en el cual él le había elevado a jefe de la guardia imperial. Él no tomó parte en el asesinato de Numeriano y le vengó en el

probable asesino, el prefecto pretoriano Aper. Él vivió siempre en las tradiciones paganas y usos cultuales del ejército romano y estaba dominado de la veneración para con las divinidades romanas, gracias a cuyo beneplácito la majestad romana había conservado su grandeza, «pues ella ha confirmado sus leyes mediante sabia religiosidad y observación del poder», como él se expresa en su edicto del año 295 contra los familiares. En el edicto contra los maniqueos se expresa claramente su posición fundamental en motivos religiosos (v. 2.ª p., cap. II, 1): «Los dioses inmortales se han apoyado en su providencia para ordenar y determinar que el bien y la verdad permanezcan intactos, sean aprobados y concretados mediante el consejo y la reflexión de muchos buenos, excelentes y sabios hombres. Obrar contra ello y colocarse en oposición a ello es un sacrilegio. Tampoco debe ser sustituída la religión antigua por una nueva; que es el mayor crimen adoptar lo nuevo, que posee su existencia y desarrollo de lo antiguo ordenado y concretado en tiempos pasados».

Ante este punto de vista es difícil encontrar una explicación satisfactoria para el hecho de que Diocleciano gobernó más de dieciocho años, hasta que llegó a estallar una persecución general de los cristianos y de la Iglesia, pues las fuentes no nos dan una segura información sobre los motivos por los cuales dejó pasar tan largo tiempo. Pero el mismo hecho es una prueba de que la *iniciativa* para ello no debió proceder de él, sino de sus colaboradores en el gobierno. Se ha designado como el más grande mérito de Diocleciano el que él entendió, gracias a la disposición de sus colaboradores, detener la oposición de los ejércitos romanos, que eran la más decisiva fuerza en la época y cerrar consigo mismo la era de los soldados del emperador que procedían de los ámbitos oficiales de otro tiempo. Ya en el 1 de abril del 286 tuvo lugar *la división del poder imperial supremo* entre él y su compatriota y antiguo compañero de armas Maximiano, a quien asignó la parte occidental del imperio como campo de dominio y administración. Ambos llevaron el título de augusto, pero no tenían el mismo poder; Diocleciano se reservó el poder supremo como más antiguo augusto. También en esta ocasión puso a las claras su modo de pensar religioso-pagano: él y su compañero, como augustos, se pusieron bajo la protección de los dioses romanos. Significativo para la diferenciación del rango entre ellos era el hecho de que él eligió para sí el sobrenombre de *Jovius* en conformidad con el supremo dios Júpiter, mientras que Maximiano

debió contentarse con el sobrenombre de *Herkuleus*. Consideraciones que se refieren principalmente a la necesidad de una protección poderosa de las fronteras determinaron a Diocleciano a una más amplia división del poder imperial en el año 293 mediante el establecimiento de dos ayudantes del *augustus* con el título de césar y con el derecho a sucesión en los respectivos campos de dominio. Diocleciano nombró césar a su compatriota Galerio Maximiano, al cual entregó las provincias del Danubio desde el Novikum hasta la desembocadura del Danubio en el mar Negro y los países balcánicos situado al sur de éste, mientras que él retuvo en sus propias manos la Tracia, el Asia Menor, el Oriente y Egipto. Maximiano elevó al mismo tiempo al prefecto pretoriano Constantino (Clorus) a la dignidad de césar, teniendo como campo de su actividad las Galias y Britania. Italia (con las islas de Córcega, Cerdeña y Sicilia), la Recia, África (con Numidia y Mauritania) y España permanecieron bajo su dominio directo.

Según las afirmaciones de nuestras fuentes principales para el conocimiento de la última persecución cristiana, Lactancio (véase 2.ª p., cap. III, 2) y Eusebio de Cesárea, los dos contemporáneos y en parte testigos oculares de los acontecimientos, actualmente no hay duda de que Galerio Maximiano era colaborador en el gobierno, del cual procedió la iniciativa. Inmediatamente después de su elevación a césar, Diocleciano comenzó con la purga del ejército, mientras él, con la colaboración del general jefe Veturius, colocó a los soldados cristianos ante la disyuntiva de renunciar al cristianismo o dejar su estado, y en casos particulares llegó hasta el derramamiento de sangre. Eusebio añade, además, que también buscó apartar de la fe por la fuerza a los cristianos que se hallaban en el servicio de la corte, y a los que perseveraban en la fe los trató ignominiosamente. Sobre este *prólogo* de la persecución pasan rápidamente por alto ambas fuentes. Mucho más detalladamente relata Lactancio los acontecimientos que precedieron inmediatamente a la irrupción de la persecución general. Según su exposición, contra cuya exactitud no existe ningún fundamento suficiente, sucedió en el invierno de 302-303, con ocasión de una entrevista de Galerio y Diocleciano en Nicomedia, en la cual la *cuestión cristiana* constituyó el objeto principal de sus deliberaciones. Instigado por su madre Rómula, que era una devota de los dioses de la montaña y muy supersticiosa, movido por su propia superstición y animado por su odio a muerte a los cristianos, Galerio, a fines de la primera década de su gobierno es-

timó como llegado el momento de ganar para una persecución general a Diocleciano, que poco antes, con ocasión de un examen de vísceras para auscultar el futuro, se había dirigido por primera vez contra los cristianos con relativamente suaves castigos. En las deliberaciones se opuso en un principio a Gabino, al hacer la consideración de lo pernicioso que era el turbar la paz de la tierra y el derramar la sangre de muchos, pues los cristianos estaban dispuestos a morir gustosamente. Pensaba que era suficiente con apartar a los empleados de palacio y a los soldados cristianos del ejército. Tampoco la circunstancia de que el consejo imperial se decidió por la persecución le condujo a una decisión. Solamente cuando el oráculo de Apolo de Mileto, al cual había enviado a un sacerdote adivino para conocer la opinión de los dioses, se pronunció por la afirmativa, dió su aquiescencia bajo la condición de que todo se llevaría a cabo sin derramamiento de sangre. Esta condición que pone bien a las claras el carácter humano del emperador, así como todo su comportamiento anterior, que ante todo es comprensible en la suposición de que él estaba firmemente convencido del poder de los dioses romanos, de forma que él no veía el peligro procedente del cristianismo para la vida de la cultura y el Estado pagano-romanos, y por eso solamente se lanzó a la persecución debido a la orden de los dioses; finalmente, la circunstancia de que Galerio, que desde el principio intentaba una persecución sangrienta, necesitó una década para conseguir sus intenciones; todo esto son muchas pruebas de que la generación cristiana posterior a Diocleciano no fué justa al considerar a éste como el más cruel perseguidor del cristianismo, en vez de estigmatizar a Galerio y su sucesor el césar Maximino Daia como tales.

2. Los fundamentos jurídicos de la persecución de Diocleciano

El motivo supersticioso, que fué decisivo para Diocleciano, aparece tanto en la consulta del oráculo de Apolo de Mileto como en la elección del día en el cual fué proclamada la persecución, pues el *primer edicto de persecución* fué decretado el 23 de febrero del año 303 en la fiesta del dios Término, el dios de las fronteras, como señal de que los dioses habían decidido el término definitivo para la vida de la cristiandad. Al mismo tiempo, en este día fué derruído el edificio eclesiástico de Nicomedia, que

era visible desde el palacio imperial, después de que las Sagradas Escrituras que en él se contenían fueron quemadas. Al día siguiente (24 de febrero) el edicto fué hecho público. Su texto no se ha conservado. Sobre su contenido nos dan cuenta Lactancio y Eusebio; pero como cada uno de ellos tiene un contenido peculiar, no es seguro si nosotros poseemos todas sus prescripciones. Según el contenido esencial disponía la destrucción de los templos de los cristianos, la aniquilación de sus Sagradas Escrituras por el fuego y la privación de todos los honores y derechos ciudadanos. Es seguro que no se amenazaba con la muerte en este edicto. La irritación que entre los cristianos de Nicomedia se ocasionó tuvo su expresión en el hecho de que un distinguido miembro de la comunidad lo criticó severamente y lo hizo trizas. El pagó este acto valeroso con una cruel muerte: él fué quemado vivo. Ya después de algunos días se agravó la situación con el comienzo de uno y, según Lactancio, dos incendios en el palacio imperial, que fueron imputados a los cristianos para poner en claro a los ojos de Diocleciano...

El crimen fué expiado con los servidores cristianos del palacio y las comunidades de Nicomedia con gran dureza. Eusebio pinta el trato inhumano de un siervo del palacio de nombre Pedro, quien después de toda clase de martirios por fin fué abrasado vivo. De los demás nombra aún entre los empleados del palacio a Doroteo y Gregorio, que fueron condenados a morir ahorcados. El obispo de Nicomedia, Justino, fué decapitado y un considerable número de cristianos de la ciudad, parte ejecutados por la espalda, parte quemados vivos, parte arrojados al mar.

Un *segundo edicto general* fué publicado con motivo de las noticias de un levantamiento político en el país de Militene, en el occidente del Asia Menor y en Siria, levantamiento que se imputó también a los cristianos. No existe la menor verosimilitud en favor de que fuese ocasionado por los cristianos, pues no se ha comprobado ni un único caso de sublevación política por parte de los cristianos en toda la época de las persecuciones. No obstante, esto era un medio seguro de mover definitivamente a Diocleciano si se podía presentar a los cristianos como causantes de movimientos revolucionarios ante él, que tenía en alta consideración «el honor del nombre de Roma y la santidad de las leyes». El segundo edicto, decretado a fines de abril del 303, no se dirige tampoco contra los clérigos que hubiesen participado en estos levantamientos locales, sino que ordenaba en general el internamiento del clero

desde los obispos hasta los exorcistas en las cárceles. Poco después fué aumentado con un *tercer edicto*, según el cual los clérigos encarcelados que habían sacrificado a los dioses fueron puestos en libertad inmediatamente, mientras los constantes en la fe debieron ser martirizados con tremendos tormentos para hacerlos dóciles. A esto se añadía ahora que en el segundo año de la persecución tenían lugar los llamados vicennalia, es decir, los veinte años jubilares del gobierno de Diocleciano, para cuya fiesta se encontraba en Roma el 17 de noviembre del año 303. Como con la celebración del jubileo del gobierno imperial solía estar unida una amnistía general, se ha concluído que ésta fué extendida también a los cristianos. Esta suposición, sin embargo, se ha probado ser ilusoria. Lactancio, que hace mención de la fiesta, nada dice de ella, y Eusebio atestigua que el gobernador de Antioquía, con esta ocasión, puso en libertad a los encarcelados; sin embargo, permitió torturar vergonzosamente a los mártires de Dios, considerados peores que ladrones y asesinos. La vuelta de los clérigos presos hubiera sido un acontecimiento tan singular, que nuestros informadores no lo hubieran silenciado de ningún modo. La exclusión de los cristianos de la amnistía demuestra cuán rápido y terco se mostró en su papel de perseguidor una vez que lo hubo aceptado. Una prueba más significativa de esto es que pocos meses después de las fiestas, en seguida del comienzo del segundo año de la persecución, hacia el mes de marzo del 304, decretó un *cuarto edicto*, en el que invitaba a toda la cristiandad a sacrificar a los dioses. Con este edicto se había completado una persecución sistemática que llevó a concebir a las autoridades romanas la esperanza de que conseguirían borrar la cristiandad del ámbito del imperio romano, o al menos esencialmente debilitarla en su vigor y en su importancia pública. Esta esperanza se hubiera cumplido, sin duda, si no hubiese sido ya demasiado tarde. ¡Pero ya era tarde, demasiado tarde!

3. El desarrollo de la persecución

Sobre el real desarrollo de la persecución, que con razón lleva el nombre de Diocleciano al crear él sus fundamentos jurídicos, pero en cuya realización tuvo menor parte que sus compañeros de gobierno y su sucesor, no estamos informados mucho mejor que sobre las persecuciones primeras. Para el conocimiento de la propia persecución falla por completo Lactancio. Él puso todo el inte-

rés de su exposición en los sucesos políticos y en las pruebas de las malas cualidades y de la desgraciada muerte del perseguidor estigmatizado por Dios. De la persecución habla muy poco y no nombra ni un mártir. Él no consideró necesario pararse en detalles, porque el amigo Donato, a quien él dedicó su escrito, había sido torturado durante nueve veces y había pasado seis años en la cárcel, y, con ello, conocía demasiado los sufrimientos de los perseguidos. Eusebio, ciertamente, se propuso la tarea «de describir los hechos sagrados de los testigos de la palabra de Dios», y ha inmortalizado a muchos mártires. Pero se limitó a la parte occidental del imperio romano y expresó la idea de que la descripción de las batallas por la religión divina a través de todo el imperio en todas sus particularidades no era su cometido, sino que era propio de aquellos que habían sido testigos visuales de los acontecimientos en cada provincia. Desde este punto de vista, que le honra como historiador, pudo reducirse a una exposición detenida de la persecución en Palestina, que él había vivido experimentalmente (v. 2.ª p., cap. IV, 3). Su iniciativa, sin embargo, no tuvo éxito, por desgracia, pues no se encontró ni un escritor cristiano que hubiese presentado la exposición de la persecución dentro de los límites de su provincia propia. Para esta sensible falta, las actas de los mártires, es decir, las narraciones sobre cada uno de los mártires o grupos de mártires de la época de Diocleciano, no ofrecen ningún sucedáneo. Su número en lengua griega, latina y varias lenguas orientales es, con todo, mayor que el de todas las persecuciones anteriores tomadas juntas. El porcentaje de aquellas que tienen un valor propiamente de fuente es, sin embargo, menor que el de las persecuciones anteriores. Por esto, en realidad, nuestro conocimiento de los acontecimientos particulares, sin duda, es más imperfecto que el de las épocas anteriores.

De todo el conjunto se deduce que la persecución de Diocleciano fué considerada desde un principio en una mayor medida que la de Decio como un *fracaso rotundo*. Durante ella las comunidades eclesiásticas católicas habían crecido tanto en número e importancia, que aún las más fuerte persecución sistemática no había sido capaz de desarraigarlas. Con todo, también ahora nuevamente pagaron su tributo a la debilidad humana muchos cristianos. Eusebio lo hace notar bien en su *Historia eclesiástica,* en su escrito sobre los mártires de Palestina; sin embargo, no da el nombre de ningún apóstata porque él se había propuesto no hablar de aquellos que por la persecución vacilaron en la tentación,

o sufrieron naufragio, o se precipitaron en la profundidad del remolino, sino únicamente dejar escrito lo que creyó sería útil para su época o para la posteridad. Él hace notar, además, que los órganos ejecutores se esforzaban de una manera brutal por dar la impresión de que era mayor el número de los apóstatas que fué su realidad (8, 3). Por otras fuentes sabemos nosotros que a las categorías de los apóstatas de la persecución de Decio (v. 2.ª p., capítulo I, 5) se añadió otra nueva bajo la forma de los llamados *traditores*, es decir, de aquellos miembros del clero que se hacían culpables de la entrega de las Sagradas Escrituras exigida en el primer edicto. Aunque el número de los apóstatas pudo ser grande, siempre fué mayor el número de los mártires que confesaron su fe. Eusebio asegura en muchos lugares de su historia eclesiástica que el número de éstos de los cuales él tiene noticias, era tan grande que él no podía contarlos, ni mucho menos presentarlos por sus nombres.

Este fracaso fué determinado en buena parte por la falta de una ejecución inicial de la persecución en todo el ámbito del imperio romano. Aquí estuvo presente, sirviendo de estorbo, el sistema introducido por Diocleciano de la corregencia. Como el imperio romano en la aparición de la persecución estaba dividido entre cuatro gobernantes (v. 2.ª p., cap. IV, 1), debieran haber tomado la misma posición los cuatro con relación a la cuestión cristiana si se quería una unánime ejecución en la persecución. Pero este prerrequisito no se dió ya desde el principio. La persecución tuvo más bien en Occidente un desarrollo completamente distinto que en Oriente.

En el Oriente.

Está fuera de duda que la persecución en el Oriente del imperio romano fué realizada más serena y consecuentemente que en Occidente y que fueron sacrificados muchos más cristianos allí que aquí. Esto aparece, en primer lugar, por el hecho de que el número de los considerados cristianos era esencialmente mayor en Oriente que en Occidente. La causa principal de esta diferencia fué, sin embargo, la persistencia de los dominadores del Oriente en la política persecutoria aún después de la abdicación de los dos augustos en el 1 de mayo del año 305. Lactancio narra que Diocleciano, en el viaje de regreso de Roma o Rávena, después de las fiestas jubilares de su gobierno, contrajo una enfermedad

cuyo empeoramiento después de su llegada a Nicomedia le indujo a dar este insólito paso, al cual debió acomodarse también Maximiano *el Hercúleo*. Él describe esta enfermedad como una especie de alucinación intermitente. También Eusebio habla de una desgraciada enfermedad que tuvo Diocleciano aún antes de finales del segundo año de la persecución y que le dejó como consecuencia un trastorno mental. El absoluto silencio de las fuentes paganas está más bien en favor que en contra de esa enfermedad, de la cual, sin embargo, debió de recuperarse pronto de nuevo en su suntuoso palacio situado en las cercanías de Salónica de Dalmacia, donde pudo establecerse más tarde una pequeña ciudad. En su lugar vino Galerio como augusto de Oriente, y éste elevó a la dignidad de césar a su sobrino Maximino Daia Daza), que odió aún más a los cristianos que su tío. Galerio retuvo sus provincias primeras y cogió en administración también la Tracia y el Asia Menor. A Maximino le asignó él el Oriente, al que pertenecía también Cilicia y Egipto. Por eso la persecución en Oriente quedó interrumpida hasta el edicto de tolerancia de Galerio, en el año 311, y de Maximino, en el año 313.

La mayor parte de las *noticias particulares* sobre la persecución en el ámbito del dominio de Diocleciano, Galerio y Maximino se las debemos agradecer a Eusebio; sin embargo, ellas no nos permiten conocer ni la evolución cronológica (con excepción de Palestina) ni su grado de intensidad en cada una de las provincias. Sobre las persecuciones en las *provincias de los Balcanes y del Danubio* no nos da ninguna noticia. Por otras fuentes, entre las cuales se encuentran algunas actas fidedignas, pudieron salvarse del olvido los nombres de unos cuarenta mártires, de los cuales el más famoso es el soldado Demetrio, el patrono de Tesalónica, quien sufrió el martirio en Sirmium (= Mitrovica), la residencia de Galerio. Entre ellos se encuentran los obispos Victorino de Petovio (v. 2.ª p., cap. III, 2), Ireneo de Sirmio, Quirino de Siscia, cuyas reliquias fueron llevadas a Roma en el siglo V y colocadas en la llamada Platonia, junto a San Sebastián; Domnio de Salonia, Felipe de Heraclea, que padeció el martirio en Adrianópolis. A éstos pertenecen también los llamados cuatro coronados, es decir, los escultores cristianos Semproniano, Claudio, Nikostato y Castor, que llegaron a esculpir una estatua del dios Asklepio, y cuyas reliquias, juntamente con las del convertido por ellos Simplicio, ya en la primera mitad del siglo IV, vinieron a Roma, y se conservan en la iglesia de su nombre. Nadie querrá creer que este

pequeño número de mártires seguramente comprobados fueron las únicas víctimas de la persecución en las provincias que estuvieron desde un principio bajo el dominio del feroz enemigo de los cristianos Galerio. Más bien es lícito concluir de esto el grave defecto de la tradición, que es confirmado por la circunstancia fortuita de que las actas, por lo demás sin valor, de los mártires Severo y Mennon de Bizya, contienen el nombre de 30 mártires de Filipópolis, de los cuales no se habla en ninguna otra parte, los cuales, sin embargo, no pueden ser una ficción.

Las provincias de Asia Menor vinieron a ser asimismo, después de la abdicación de Diocleciano, dominio de Galerio. Las noticias de Eusebio sobre la persecución en estas provincias son muy escasas si consideramos la amplitud del territorio, si exceptuamos las que nos da sobre los comienzos en Nicomedia. Son sorprendentes sus datos sobre una ciudad pequeña de Frigia, cuyos habitantes todos eran cristianos. Ella fué acordonada por soldados e incendiada, de forma que todos sus habitantes, con las mujeres y los niños, perecieron abrasados porque se habían opuesto al precepto del emperador, que ordenaba sacrificar a los dioses. De las demás provincias él nombra solamente a Capadocia y el Ponto en la descripción de los diversos martirios con que fueron castigados los cristianos constantes en la fe. En Capadocia les fueron quebrantadas las piernas. En el Ponto se les perforaron los dedos mediante una caña aguda o se arrojó sobre sus cuerpos plomo fundido en estado incandescente. Por las actas nos enteramos de 50 mártires, o grupos de mártires, que pertenecen a diversas provincias (no a todas). Todos ellos, sin excepción, son colocados en la época de Diocleciano y de Maximiano. Sin embargo, en este Maximiano no debe ser entendido el augusto del Occidente, sino Galerio, cuyo nombre completo era «C. Galerius Valerius Maximianus». Lactancio lo llama casi siempre Maximiano, mientras que al emperador de Occidente lo da a conocer con su sobrenombre *Herkuleus* o con otras adiciones. La mayoría de las personas a las que se refieren estas actas, de las cuales son reconocidas como fidedignas solamente las de los grupos de Claudio y Asterio y las de los mártires de Anazarbus (Tarachus, Probus, Andronikus), son testimoniados en otras fuentes como personas históricas. Los más famosos entre ellos son para Bitinia el médico Pantaleón (Nicomedia) y la virgen Eufemia (Calcedonia); para Cilicia, Julián, cuyo sepulcro se encontraba en Antioquía, según aparece en el panegírico que tuvo Juan Crisóstomo en su honor; para Capadocia, el

centurión Gordio y su esposa Julita, que fueron cantados por Basilio de Cesárea; para el Ponto, Teodoro, uno de los más grandes mártires de la Iglesia griega. Sin embargo, según las indicaciones de Eusebio, no cabe la menor duda de que el número de los mártires de Asia Menor fué más grande que el que se deja deducir de su narración. Correspondiendo a su peculiaridad, no hace referencia a los *apóstatas*. La prueba de que la Iglesia de Asia Menor había acusado a algunos como tales, nos la da el sínodo de un cierto número de obispos (listas posteriores nombran desde doce hasta dieciocho) procedentes de diversas provincias de Asia Menor, de Siria y Palestina, que fué celebrado por primera vez a finales de la persecución en el año 314, en Ancyra. De sus 25 cánones los nueve primeros se refieren a los clérigos (presbíteros y diáconos) y a los laicos que se habían hecho reos del pecado de apostasía en sus más diversas formas. El principio que dominaba a todas estas prescripciones es el mismo que había seguido Cipriano con relación a los apóstatas de la persecución de Decio. De todos los apóstatas se exigía el arrepentimiento, con excepción de los que habían sido obligados por la fuerza física a sacrificar o que, después de su caída inicial, habían reanudado de nuevo la lucha. Según la gravedad de su caída, se dividieron en tres clases de penitentes, a saber: *audientes, iacentes, stantes,* en las cuales debían permanecer más o menos tiempo, hasta ser de nuevo recibidos en la comunidad eclesiástica. Los más gravemente castigados eran aquellos cristianos naturalmente que no sólo ellos habían apostatado, sino que también habían inducido a hacerlo a otros compañeros o habían sido causa de esta coacción. Ellos eran colocados durante tres años entre los *audientes,* por seis entre los *iacentes* y por uno entre los *stantes*. Durante estos diez años debía también ser observada la vida que ellos hacían.

Las *provincias de Oriente,* Cilicia, Siria, Fenicia, Palestina, Arabia y Mesopotamia las entregó Galerio a su césar Maximino Daia, del cual atestigua el mismo Eusebio que persiguió a los cristianos más violenta y consecuentemente que todos los demás gobernantes. Según ya se ha tratado (v. 2.ª p., cap. III, 5), Eusebio dedicó a los mártires de Palestina un escrito singular que se conserva en dos recensiones, una más corta (en griego) y otra más amplia (en siríaco, exceptuados tres fragmentos). Este escrito es situado cronológicamente y se extiende a toda la duración de la persecución hasta el año 311. Gracias a este escrito nos hallamos incomparablemente mejor orientados sobre el desarrollo de la persecución y

el número de sus víctimas que para las demás provincias de Oriente. Solamente para Palestina (y en un único caso para Antioquía, (v. 2.ª p., cap. IV, 3) pudieran ser diferenciadas las *víctimas de Diocleciano* de las de Galerio y de Maximino. Bajo Diocleciano fueron condenadas a muerte doce personas, con el lector Procopio a la cabeza, en Cesárea o Gaza. Cuando Maximino se puso en su lugar creció en crueldad la persecución. Él no tuvo otra cosa más rápida que hacer que promulgar una ley general sobre los sacrificios con la prescripción de que debían ser llamados mediante públicos pregones todos los habitantes de las ciudades, con mujeres y niños, a los templos y que debían ser hechas unas listas según las cuales debían ser obligados a sacrificar. En el año sexto de la persecución (308-309), obligó a las autoridades a reconstruir en todos los lugares los templos destruídos. El precepto de sacrificar fué renovado y extendido a la consunción de las carnes de las víctimas sacrificadas. Además permitió rociar con vino ofrecido a los dioses los alimentos puestos a la venta en los mercados y unió al derecho a usar de los baños públicos el ofrecimiento de un sacrificio. El número de personas que presenta Eusebio desde el tercero hasta el octavo año de la persecución, y cuya muerte describe él con más o menos detalles, se eleva a 30. El más conocido de todos es el presbítero Pánfilo de Cesárea, el amigo paternal de Eusebio (v. 2.ª p., cap. III, 2). A éstos siguen otros 41, cuyos nombres no menciona: una mujer de Gaza, un joven esclavo de Pánfilo y 49 que Maximino permitió ejecutar en un solo día. El número de los mártires dados por Eusebio en la pequeña Palestina asciende con esto a más de 83 y supera a los conocidos de todas las provincias de Asia Menor en una forma considerable. Esta desproporción llama aún más la atención si se considera que el cristianismo en el Asia Menor tenía un número de partidarios esencialmente mayor que en Palestina. Ello muestra una vez más cuán escaso es nuestro conocimiento sobre las víctimas de la persecución en el Asia Menor.

Considerablemente más numerosos que los mártires eran los mencionados por Eusebio como *confesores* de Palestina, que o eran arrojados en las cárceles o enviados a las minas a realizar trabajos forzados después de que se les había cortado el tendón de la rodilla en la pierna derecha o se les había arrancado el ojo derecho. Él notifica también que en el año sexto de la persecución 97 hombres con sus mujeres e hijos, y poco después 440 de éstos, fueron transportados desde Tebas hasta Palestina para ser enviados

a las minas del país o a las existentes en Cilicia. En el año octavo (310-311) había llegado a ser en Palestina su número tan grande que pudieron atreverse a construir edificios para iglesias. Así se llegó a dispersarles. Unos fueron transportados a Chipre, otros al Líbano y otros a diversas localidades de Palestina. Cuatro de estos confesores, que en cierto modo debían ser los jefes, fueron enviados como jefes de las tropas de la provincia, y de entre ellos algunos, que no accedieron a negar a Cristo, fueron entregados a morir abrasados. Otros confesores que a causa de avanzada edad, sus mutilaciones o su enfermedad no podían realizar trabajos forzados, fueron apartados de las minas. Como ejemplo de éstos nombra Eusebio al obispo de Gaza, Silvano, quien desde el primer momento de la persecución se había distinguido por su valor como confesor y que, como último mártir en cierto modo, puso el sello a la lucha en Palestina.

Eusebio no calla el hecho de que también en Palestina se dieron *apóstatas*. Sus noticias generales, contenidas en la *Historia eclesiástica* (v. 2.ª p., cap. IV, 3), de que muchos dirigentes de las comunidades cedieron al primer asalto, se repiten en el escrito sobre los mártires de Palestina con la correspondiente adición.

Sobre el desarrollo de la persecución en las demás provincias del Oriente, somos informados nosotros todavía peor que sobre los mártires en las demarcaciones de Galerio. Como los más sobresalientes mártires de Fenicia, nombra Eusebio al obispo de Tiro, Tirannion, y al presbítero Zenobio de Sidón. En Tiro fué él testigo ocular del heroico martirio de cinco jóvenes cristianos de Egipto, que él describe detalladamente. Después de que ellos habían recibido innumerables azotes, fueron lanzados contra ellos fieras (pantera, oso, jabalí, fieras instigadas con el hierro y el fuego), las cuales, sin embargo, no los tocaron. Por fin fueron decapitados y arrojados al mar.

Para Arabia y Mesopotamia él nos ofrece las formas de martirio con que eran castigados los cristianos constantes en confesar su fe. Por otras fuentes conocemos los nombres de algunos grupos de mártires, entre los cuales los más conocidos son los «gratuitos» médicos Cosme y Damián, los soldados Baco y Sergio de Rusafa, en Celesiria; los clérigos Gurias, Samonas y Abibo, de Edesa, la capital de Osrhoene. Sólo sobre los mártires de Antioquía conocemos algo más. Eusebio ha introducido en su escrito sobre los mártires de Palestina al mártir Romano, del primer año de la persecución, porque había nacido en Palestina y había sido diá-

cono de Cesárea. En su *Historia eclesiástica* nos habla de una mujer muy estimada por su nacimiento, su posición y posesiones, que huyó de Antioquía con sus dos hijas vírgenes. Cuando se hubo descubierto su escondrijo y transportadas de nuevo por soldados, se arrojaron a un río que cerca discurría, para escapar de lo terrible que esperaban y librarse del peligro de apostasía «mediante el recurso al Señor». Él no dice sus nombres, así como tampoco el de otras dos mártires que «en todo agradables a Dios, y verdaderas hermanas, nobles de nacimiento, de una posición en la vida brillante, jóvenes en años, hermosas de rostro, dignísimas en cuanto a su alma, piadosas en las costumbres, admirablemente apreciables en el celo, por mandato de los servidores del diablo fueron arrojadas al mar, como si la tierra no fuese digna de soportar tales perlas» (8, 12).

El primer grupo se identifica con las mártires Bernike, Prosdoke y Domnina, de cuya especie inusitada de muerte atestigua Juan Crisóstomo en el panegírico que les dedica. Otros tres mártires a quienes ensalza el mismo orador, Barlaam, Pelagia y Drosis, deben ser colocados en la misma época. Eusebio todavía habla en general de cristianos que con el fin de alargar su pena eran colocados sobre parrillas incandescentes, que antes metían sus diestras en el fuego para que ellos hubiesen tocado el funesto sacrificio, que antes de que se viesen aprehendidos, se arrojaban del piso más alto de sus casas, considerando la muerte como ganancia al lado de la malicia de los impíos.

A los mártires de Egipto Eusebio no dedicó escrito alguno, a pesar de que debió ser testigo ocular de muchos martirios en Tebas durante la persecución. Sus indicaciones en la *Historia eclesiástica* sobre «todas las indescriptibles torturas y sufrimientos» y sobre el número de mártires, que asciende desde 10 a 100, que en parte fueron decapitados en un día («la espada del juez se hizo roma y los ayudantes del verdugo debieron relevarse uno a otro a causa del cansancio», 8, 9), en parte quemados vivos y por cierto en todo Egipto, pero principalmente en la Tebaida, interrumpidas a través de largos años, se apoyan sobre un conocimiento más exacto. De este gran ejército de mártires nombra expresamente un pequeño número de ellos: entre ellos al obispo de Alejandría Pedro, que es la última víctima de la persecución; los presbíteros Fausto, Dio y Ammonio de Alejandría; Filoromus, que había sido administrador imperial de la provincia; Fileas, obispo de Thmuis, en el bajo Egipto, y los obispos Hesiquio, Paquimio y

Teodoro, cuyas sedes no menciona. El lugar más amplio de una carta del obispo Fileas a su comunidad desde la cárcel, que recogió Eusebio para dar a sus lectores un conocimiento más perfecto de la persecución de Alejandría, llena esa finalidad, pues contiene una interesante descripción de la inhumana crueldad que fué empleada con los cristianos que permanecían fieles a su fe. Eusebio hace mención también de los ataques a las mujeres cristianas que se permitía el libertino Maximino. Mientras las mujeres paganas no ofrecían ninguna resistencia, las cristianas «preferían morir a entregar sus cuerpos a la infamia». Él hace resaltar además a una excelente cristiana de Alejandría, notable por su nacimiento, por sus riquezas y su formación, que logró triunfar sobre la pasión desenfrenada del tirano, por lo cual, sin embargo, fué castigada con el destierro y con la confiscación de todos sus bienes.

Por fuentes posteriores, principalmente por las llamadas actas de los mártires, conocemos numerosos nombres de mártires egipcios. Los más conocidos de éstos son el gran taumaturgo Menas, cuyo sepulcro (nuevamente descubierto el 1906-1908) en el desierto de Marcotis, vino a convertirse en el santuario nacional de la antigua iglesia copta, y la pareja de mártires Ciro y Juan, cuyas reliquias transportó el famoso obispo Cirilo de Alejandría, desde la basílica de San Marcos, de la ciudad, hasta el vecino Menuthi, donde existía un segundo centro de peregrinaciones copto. Las actas del obispo Psotius y las de Dios-Koros, el hijo de un lector de Kinópolis, son fidedignas en lo fundamental. De las demás narraciones, algunas se presentan a sí mismas a primera vista como producto de la fantasía. Sin embargo, no hay duda de que en algunas de ellas se trata de personas históricas, que la leyenda ha recubierto de un «vestido protector».

Como en el Asia Menor y en Siria, también en Egipto se dieron *apóstatas*. Aquí, no obstante, este hecho condujo al llamado *cisma meliciano,* que constituye un paralelo con el cisma en Roma y Cartago con motivo de la cuestión de los apóstatas después de la persecución de Decio (v. 2.ª p., cap. III, 5). Fué denominado según el ambicioso obispo de Licópolis, Melicio, quien aprovechó la huída de Pedro desde Alejandría, después del segundo edicto de la persecución, para ejercer el derecho de ordenación en diócesis extrañas. El papel de dirigente de los rigoristas parece haberlo tomado posteriormente porque en ello veía un poderoso medio para crearse una facción. En el escrito de los nombrados obispos egipcios (hacia el año 305) es recriminado por abusar de los de-

rechos del obispo de Alejandría, del cual dependían todos los obispos de Egipto, y en la breve carta del mismo Pedro a su cristiandad solamente se habla de esto. Éste reguló en el año 306 la cuestión de los apóstatas en su epístola canónica en el sentido de Cipriano, pero en algunos puntos con más suavidad que aquél. Él distingue no menos de once categorías de apóstatas, a quienes se dedican once de los catorce cánones de la epístola. Los tres últimos se refieren a los cristianos que habían dado una suma de dinero para no ser molestados, que abandonaban sus casas para ponerse a salvo, porque no estaban seguros de poder soportar los tormentos; por fin, a aquellos que habían sido obligados violentamente en la cárcel a gustar carne y vino ofrecidos en sacrificio a los dioses. De estas tres categorías no se exigía ninguna penitencia, así como de aquellos cristianos que primero habían caído, pero que, reconocidos como tales más tarde, habían padecido las torturas.

Este *resumen,* vista de conjunto sobre la persecución en Oriente, permite conocer suficientemente, a pesar de los grandes vacíos de la tradición, tanto la crueldad como su falta de éxito.

Si se colocan juntas las modalidades de martirio particularmente aducidas por Eusebio, se forma una imagen al mismo tiempo repugnante e impresionante de las modalidades inhumanas e infamantes que tuvo. La prueba mejor de su fracaso la ofreció el mismo Galerio mediante el *edicto de tolerancia* que permitió publicar en Nicomedia el 30 de abril del año 311, según Lactancio, en favor de los cristianos. Este documento escrito, que aún existe en el original latino (en Lactancio) y en la traducción griega (en Eusebio), es un modelo de hipocresía y de soberbia zaherida. Galerio propuso la persecución sangrienta como una salida a su preocupación para colocar todo en un estado mejor bajo las antiguas leyes y una norma constitucional. Esta preocupación le había movido a atraer a una mayor inteligencia a los cristianos, ya que ellos habían abandonado la religión de sus padres y habían sido infieles a los antiguos usos establecidos quizá por sus propios antepasados. Él pasa por alto la persecución y su fracaso lo más rápidamente posible con la expresión de que, a consecuencia del precepto dado a los cristianos de seguir la tradición de sus antepasados, muchos estaban dominados por el peligro y muchos se hallaban angustiados; no obstante, muchos habían permanecido en su propósito. Él no considera como causa de esta concesión de tolerancia a este fracaso, sino su filantropía y su constante costumbre de mostrar

su gracia a los hombres. Como él había visto ser cierto que los cristianos ni mostraban la debida adoración a los dioses, ni veneraban a su propio Dios, había considerado como bueno estar dispuesto a extender su gracia también a ellos, permitiéndoles volver a ser cristianos y tener sus asambleas, bajo la condición, sin embargo, de que nada hiciesen contra el orden público. Después de la publicación de un decreto dirigido a los jueces sobre cómo debían portarse, concluye el emperador con la invitación hecha a los cristianos para que, en correspondencia a la gracia demostrada con ellos, rogasen por su bienestar, por el bienestar del Estado y el suyo propio, con el fin de que el Estado permaneciese incólume y ellos mismos pudiesen vivir en sus casas en paz.

Este edicto significaba el *fin de la persecución* en los dominios de Galerio. Maximino no lo publicó en sus provincias, sino que lo sustituyó por una circular del prefecto pretoriano Sabino, dirigida a los gobernadores de Oriente y Egipto, que nos ha transmitido Eusebio en una traducción griega (9, 1), que se apoyaba bastante exactamente en los principios del edicto de Galerio, pero que restringía esencialmente sus ordenaciones. Él dispuso solamente que el cristiano que fuese sorprendido en el ejercicio de su religión no debía ser molestado, ni puesto en peligro, ni castigado por ese motivo. Después de esto las autoridades romanas, con la intención de actuar según el sentir de Maximino, pusieron en libertad a los cristianos encarcelados y condenados a trabajos forzados en las minas. Con visible alegría describe Eusebio el retorno de grandes multitudes que habían sido apartadas de su patria, aún hacía poco tiempo, bajo los más grandes malos tratos en cadenas y cuerdas y que ahora cantando himnos y salmos de alabanza a Dios emprendían su camino para tomar de nuevo posesión de sus viviendas con el rostro iluminado por la alegría. Él describe también la reanudación de las asambleas y las horas de oración, así como la participación en su alegría de los conciudadanos paganos por el inesperado cambio de las cosas. Él hace mención también de los *apóstatas,* que ansiosos se apresuraban para su salvación a arrojarse ante los pies de los valientes, les suplicaban y les alargaban la mano salvadora y rogaban pidiendo a Dios clemencia.

Este agradable *intermezzo,* sin embargo, duró poco tiempo. Galerio sucumbió, poco después de su edicto de tolerancia, ante la enfermedad que, según Lactancio, se había ocasionado, en el mes de mayo del año 311. A la noticia de su muerte Maximino avanzó desde el Oriente hasta el Bósforo para asegurarse las provincias

de Asia Menor, que exigía para sí el emperador Licinio (v. 2.ª parte, cap. IV, 3). Cuando se encontraron frente a frente los ejércitos de ambos gobernadores junto al Bósforo, se llegó a un contrato que adjudicó el Asia Menor a Maximino y concedió a Licinio una cierta soberanía sobre ella. Maximino manifestó a las claras su hostilidad para con los cristianos rápidamente de nuevo mediante la prohibición de las reuniones cultuales de los cristianos y mediante la orden dada a las ciudades de su provincia y al dirigir en ella solicitud de apartarlos de en medio de ellos. Un ejemplo mutilado de estas peticiones fué hallado el año 1893 en Arykanda, en la figura de una tabla de mármol en la que se contienen las peticiones de las provincias de Lykia y Panfilia, para que fuesen desarraigados los cristianos, en griego, precedidas de la última parte del rescripto del emperador, en latín. Se ha concluído que esta última parte es idéntica a la conclusión del rescripto sobre la petición de la ciudad de Tiro, que ya era conocido desde hace mucho tiempo gracias a dos amplios lugares que Eusebio, según una copia de la columna de Tiro, sobre la cual estaba grabada en bronce, nos ha transmitido a través de su *Historia eclesiástica* en una traducción griega (9, 7). La inscripción de Arykanda confirma así las noticias de Eusebio y demuestra al mismo tiempo que todos estos rescriptos del emperador tenían un texto semejante. Ellos comenzaban con la manifestación de la alegría de que las ciudades, después de la abolición de la execrable locura de los cristianos, se presentaban ante él pidiendo auxilio como al amparo de toda piedad. Eran los dioses mismos quienes les habían concedido esta decisión, y Júpiter, el supremo entre todos ellos, les había mostrado cuán glorioso y saludable es acercarse a los sacrificios de los dioses con la sabida veneración. Esto lo demuestra también la grata situación del momento actual en oposición a los graves males del pasado, con que habían sido castigados por la perniciosa ilusión y la locura abismal de los poderes cristianos.

Al final son invitados los cristianos apóstatas a gozarse más y más porque ellos, como liberados de una repentina tormenta, o una enfermedad peligrosa, habían sido recuperados en el futuro para gozar de una vida agradable. Aquellos, sin embargo, que persistían en su maldita locura, debían ser arrojados de las ciudades y sus alrededores para que éstos, que habían sido liberados de su inmundicia anterior y de su ateísmo como premio a su celo digno de toda alabanza, según designio heredado, pudiesen con la debida reverencia dedicarse al servicio de los dioses inmortales. En

la conclusión aseguraba el emperador su buena voluntad de conservar para ellos sin aplazamiento toda su gracia y les instaba a ceder a sus súplicas cuanto antes. La concesión de esta gracia debía testimoniar en todo tiempo su piadosa veneración de los dioses y anunciar a su posteridad que ellos habían recibido de su benignidad el premio bien ganado de sus sentimientos.

Estos rescriptos eran en cierto modo muy apropiados para soliviantar a los paganos en contra de los cristianos. Maximino además colocó en todas las ciudades sacerdotes de los dioses de clase superior e inferior, que escogió entre los hombres que se habían distinguido especialmente en los cargos estatales y que se esforzaban muy celosamente por el culto de los dioses. Él sacó ahora también *armas espirituales* contra los cristianos, al permitir que en las ciudades y en la campiña se pusiesen a la vista pública las actas de Pilato y Jesús que estaban rebosantes de blasfemias contra Jesús y ordenó que los maestros de gramática las tomasen como objeto en sus ejercicios en lugar de otros escritos y que fuesen obligatoriamente aprendidas de memoria por los alumnos. Él publicó en todos los lugares y ciudades el protocolo de las explicaciones sobre el malvado ímpetu de los cristianos y sus desórdenes en sus mismos templos, que un comandante de guerra en Damasco había arrancado a algunas mujeres de mala fama como primero cristianas bajo la amenaza de torturas. Constituían el contenido de estas aclaraciones las conocidas inculpaciones, que estaban en circulación a principio del siglo II (v. 2.ª p., cap. I, 1), cuya inconsistencia, sin embargo, se reconoció generalmente desde hacía mucho tiempo. A consecuencia de estas medidas la persecución se hizo más cruel que al principio. En los rescriptos dirigidos a las ciudades no se hablaba de persecución sangrienta. Por eso dice Lactancio que Maximino prohibió dar muerte a los cristianos. Sin embargo, tuvieron lugar algunos pocos martirios. Eusebio coloca en esta época el martirio de los obispos Silvano de Emesa, en Fenicia, y Pedro de Alejandría, así como el del presbítero (9, 6) Luciano de Antioquía (v. 2.ª p., cap. III, 2).

La cuestión cristiana se presentaba, según se expresa Eusebio, humanamente desesperanzadora. Pero ya en el invierno de 311-312 se anunciaba un grato cambio de los acontecimientos. Maximino se colocó con su ejército en guerra contra los armenios, mientras las ciudades de su provincia fueron atribuladas de una manera terrible por una inesperada hambre y una pestífera enfermedad, cuyos funestos efectos describe detalladamente Eusebio.

Poco después Maximino fué obligado a suspender la persecución en el Oriente a causa del desenlace que había tenido la persecución en el Occidente.

El desarrollo de la persecución en Occidente.

Maximiano, el augusto de Occidente, y su césar Constancio no tuvieron parte en las deliberaciones de Nicomedia, que condujeron a la general persecución. Ellos fueron instados más bien por escrito a hacer lo mismo que Diocleciano y Galerio. Lactancio, a quien tenemos que agradecer esta interesante noticia, añade otra más interesante todavía, es decir, que Maximiano recibió dócilmente esta invitación, mientras Constancio se contentó con permitir que fuesen derruídas las paredes de pequeños templos; el verdadero templo de Dios que constituye el mismo hombre lo conservó intacto. Eusebio hace resaltar aún más los buenos sentimientos de Constancio y opina que él no ha destruído ningún edificio eclesiástico. De Maximiano menciona solamente la abdicación (juntamente con Diocleciano), su ignominiosa muerte en la horca como castigo a todos sus crímenes y la aniquilación de su recuerdo. En la conclusión de su escrito sobre los mártires de Palestina hace notar el hecho de que los cristianos en la parte occidental del imperio, al cabo de dos años incompletos gozaban de paz, mientras sus hermanos en la parte oriental debían estar sometidos a mil y mil combates. Uno y otro informador de consuno atestiguan con ello una doble cosa: la *diversa actitud* de los dos dueños del Occidente en relación con la política de persecución del dominador del Oriente, y por lo que se refiere al Occidente, la *limitación* de la persecución de los cristianos especialmente en relación con las provincias que estaban bajo el dominio de Maximiano; y en cuanto al tiempo en relación con la duración de su dominio desde el comienzo de la persecución hasta su abdicación, en el 1 de mayo del año 305. Pero ninguno de los dos nos da la más mínima noticia sobre su desarrollo. Para hacernos una idea concreta de éste debemos ser instruídos por las actas de los mártires, cuyos héroes son localizados dentro del ámbito del dominio de Maximiano (v. 2.ª p., cap. IV, 1) y cuya existencia histórica se halla garantizada ya por sus actas, ya por el culto a ellos tributado en la época antigua.

A Italia corresponden numerosas actas sobre 70 mártires o grupos de mártires. Ni una de esas narraciones es reconocida por

la crítica actual como fuente fidedigna; sin embargo, poco más o menos la mitad de los mártires celebrados en ellos pudo ser probado que son personas históricas por otras fuentes que están íntimamente relacionadas con su veneración. Roma se halla en primer plano, con seis mártires personales y cinco grupos de mártires, en total, 21 personas, cuyos sepulcros casi todos son conocidos, pero que no pertenecen a los grandes santos romanos, excepción hecha del mártir Sebastián en la Vía Apia. Aproximadamente el mismo número de mártires se reparten entre otras tantas ciudades de Italia y de Sicilia. Los más conocidos entre ellos son Justino de Padua; Víctor, Nabor y Félix, en Milán; Jenaro, obispo de Benavent, en los Puteoli (desde el siglo v el patrono principal de Nápoles, famoso por el milagro de su sangre); Vito, en Lucania; Lucía, en Siracusa. Que en Italia, y principalmente en Roma se dieron *apóstatas* lo demuestra un poco después (v. 2.ª p., cap. IV, 3) la naciente controversia de la penitencia. Muy probablemente el papa Marcelino (296-304) formaba parte de ellos. La acusación de que él entregó los libros sagrados y ofreció un sacrificio de incienso fué lanzada contra él primero de parte del obispo donatista Petiliano (hacia el año 400). San Agustín lo rechaza basándose en que esto fué aducido sin documentos ni testigos. No son un documento seguro las actas del supuesto sínodo de Sinuesa, que declaran culpable a Marcelino y dejan destituirse a sí mismo, pues estas actas son desde todos los aspectos una clara falsificación de principios del siglo VI. Muy poco en su favor dice la circunstancia de que su nombre falta tanto en las más antiguas listas de los mártires y los obispos de la iglesia romana como en el *Martyrologium Hieronymianum*. El llamado *liber pontificalis,* el libro de los papas de Roma, nos da la noticia de su sacrificio del incienso, pero añade que él expió su pecado pocos días después con el martirio con tres compañeros más. Ahora sabemos que clérigos y laicos que en la persecución de Decio al principio apostataron, más tarde fueron mártires (v. 2.ª p., cap. IV, 3) y que este fenómeno psicológico natural de la debilidad inicial y de la posterior firmeza se repitió en Occidente (v. 2.ª p., cap. IV, 3). Por tanto, el dato segundo del *Liber pontificalis* no puede ser tenido como falso simplemente porque se trata de un papa.

La provincia de Recia está representada únicamente por el martirio de Santa Afra de Augsburzo, la en otro tiempo Augusta Vindelicorum, cuyo carácter histórico está asegurado no por las

actas de la mártir, que proponen una leyenda tardía, sino por la inscripción de su nombre en el *Martyrologium Hieronymianum*.

El número de los mártires o de grupos de mártires de España, de los cuales se conservan narraciones, es esencialmente superior al de Italia. El más famoso de ellos fué el diácono Vicente de Zaragoza, cuyo culto, según manifestación de San Agustín, se extendía tanto como el imperio romano. A Zaragoza pertenece también un grupo de 18 mártires, al frente de los cuales está Optato. Los demás se distribuyen entre las actuales ciudades de Gerona, Barcelona, Tarragona, Alcalá (Complutum), Toledo, Mérida y Córdoba. Casi todos ellos fueron cantados por el poeta español Prudencio († hacia el 405) en su poema *De corona*. Junto con el de Vicente, el culto de la mártir Eulalia de Mérida traspasó los confines de España. En Prudencio falta la mártir Leocadia de Toledo, cuya historicidad está asegurada, aunque sus actas no tienen valor alguno, lo que se puede decir asimismo de las demás descripciones sobre los mártires de España. El repetidas veces mencionado sínodo de Elvira (v. 2.ª p., cap. III, 2) no habla expresamente de apóstatas con ocasión de la persecución. Su primer canon, que se refiere a los bautizados que en edad avanzada han entrado en un templo pagano para sacrificar, parece más bien tener en cuenta a aquellos que por propia iniciativa cometieron este crimen capital, y como castigo por ello ni al fin de su vida se les permitía recibir la comunión. Pero éste es el único canon que podría referirse a los apóstatas en el propio sentido de la palabra.

Sobre los mártires de Africa poseemos actas de mejor calidad que las que se refieren a los de Italia y España. La mayoría de los mártires pertenecen al África proconsular. En cuanto al tiempo, el primero fué el obispo de Thibiuca, Félix, cuyo martirio tuvo lugar el año 303. Actas detalladas, pero no tenidas por fidedignas, se refieren al presbítero Saturnino de Abitina, el cual fué trasladado a Cartago el año 304 para ser juzgado, junto con otros 48 compañeros de prisión (hombres y mujeres, cuyos nombres se hallan en las actas). La Numidia está representada solamente por la mártir Crippa de Tebeste, con frecuencia mencionada por San Agustín. Su martirio es datado en las actas el 5 de diciembre del año 304. Para Cesárea de Mauritania son atestiguadas por buenas actas tres mártires, Fabio, Víctor y Marciana. Las actas de un cuarto, Arcadio, dan como fecha del martirio el 12 de enero; los datos sobre la persecución en que sufrió el martirio corresponden

mejor a la época de Diocleciano y Maximiano. Éstos son nombrados al principio de las actas de Veterano Typasines, que sacrificó la corona del martirio en la ciudad de Tivaga. No faltaron tampoco los *apóstatas* en África. Gracias a las actas de las mártires Máxima, Donatila y Secunda, sabemos que los cristianos que habían sido invitados por el procónsul Amilino a sacrificar en Tuburbo, todos, comprendidos los clérigos, adoraron a los dioses por miedo a las torturas con que les amenazaban, con excepción de las dos mujeres antes nombradas en primer lugar, a las que se unió más tarde Secunda. Pero más bien se nos habla de los «traditores» (v. 2.ª p., cap. IV, 3). Las actas hace poco nombradas del presbítero Saturnino hablan al principio de su gran número y atestiguan que el propio obispo Frundano de Abitina entregó las Sagradas Escrituras. En la reunión de once obispos en la ciudad de Cirta, en la Numidia, el año 305 para la reelección de su obispo fué acusado de este delito un gran número. La cuestión quedó esta vez sin consecuencias desagradables, pues el sínodo se colocó en definitiva en el punto de vista de que cada obispo se haría responsable de su procedimiento. Pero las cosas resultaron funestas en la reposición de la silla episcopal de Cartago a continuación de la muerte del obispo Mensurio, ocurrida el año 311. El motivo fundamental que se hizo valer en contra del nuevo obispo Ceciliano era la disputa sobre la validez de su consagración, pues su consagrante, el obispo Félix de Aptunga, había entregado las Sagradas Escrituras. Sus enemigos, que gozaban del apoyo de la rica y supersticiosamente piadosa matrona Lucila, se confabularon con los obispos de la Numidia y colocaron a Mayorino como antiobispo (312). De este cisma surgió el llamado *donatismo*, que vino a ser el problema más grande interno de la Iglesia africana en el siglo IV.

En el ámbito del dominio de Constancio no se esperan martirios sangrientos (v. 2.ª p., cap. IV, 3). Además existe un número de actas de mártires en Galia, en las cuales no figura ciertamente Constancio, pero sí Diocleciano y Maximiano, o solamente Maximiano.

Ninguna de estas narraciones posee el carácter de fuente original. Sin embargo, acerca de una serie de sus héroes, por ejemplo, Víctor de Marsella, Caprasio de Angulema, Quintín de la ciudad llamada por eso San Quintín (la en otro tiempo Oppidum Virmandense), pudo comprobarse que desde muy antiguo fueron venerados en las ciudades correspondientes. La amabilidad de

Constancio para con los cristianos, constatada por Lactancio y Eusebio, no constituye ningún fundamento suficiente para negar la exactitud de los datos de estas actas. Es lícito aceptar como seguro que los edictos de persecución de Diocleciano fueron publicados también oficialmente en Galia. Por ello las autoridades locales romanas pudieron, si tenían sentimientos hostiles para con los cristianos, o si fueron impelidos a ello por la población pagana, atacar a los cristianos como personas particulares. Aquí pertenece asimismo el martirio de los soldados de la llamada *Legión de Tebas* con Mauricio a la cabeza, que debió tener lugar en Agarino. La narración más antigua sobre esto procede del obispo Euquerio de Lión († hacia el 450), cuyos informadores se remiten al obispo Isaac de Genf. Que éste tuvo conocimiento sobre este particular a través del obispo Teodoro de Octodorum, es solamente una sospecha de Euquerio. Según esta narración, fué enviada una legión compuesta toda ella de cristianos (= 6.000 hombres) de Oriente a Occidente para apoyar a Maximiano. Como éste quisiera emplear a aquélla en la persecución de los cristianos, se negó a su servicio y fué primero diezmada, y definitivamente aniquilada, al no poder ser vencida su resistencia. En esta forma, que no tiene ningún testigo externo contemporáneo y que adolece de las más grandes inverosimilitudes internas, la narración es negada por todos. Pero de seguro que no se trata de una pura leyenda. El origen de un culto martirial, la erección de una basílica en la cual predicó Avito, obispo de Viena (490-518), la fundación de un convento por el rey de los burgundos Segismundo (516-523) en el oscuro lugar nombrado, hallan una explicación satisfactoria solamente si suponemos que allí sellaron su fe con la sangre un gran número de soldados. Además de Mauricio, del cual tomó su nombre este lugar, supo Euquerio darnos el nombre solamente de dos, Exuperio y Cándido, junto a uno que no pertenecía a la Legión, a saber, Veterano Víctor, quien casualmente participó en su suerte. Pero él añade que ya en su tiempo se decía que dos pertenecientes a la legión, Urso y (otro) Víctor, habían sufrido el martirio en Salodurum. En lo sucesivo fué designada aún una serie de mártires, que fueron localizados parte en el norte de Italia, parte en Trier (Tirso, Bonifacio), en Bonn (Casio, Florencio), en Colonia (Gereón) y en Xanto (Víctor), como miembros de la Legión Tebana. Muy simpática es la opinión muy recientemente propuesta...

La Britania romana posee únicamente un único grupo de már-

tires con San Albano a la cabeza, que más tarde recibió el nombre glorioso de «Proto-mártyr Anglorum». Beda el Venerable lo asigna en su *Historia eclesiástica* a la persecución de Diocleciano; antes que él ya lo había hecho el escritor inglés Gildas (hacia el 560), pero solamente fundándose en una sospecha personal, cuya inexactitud aparece evidente. Como Constancio desde el 293 dominaba sobre Britania y había reprimido al usurpador Caransius en el año 296, no puede ser aplazado a la época de Diocleciano un martirio en el cual tuvieron parte, junto con Albano, no menos de 889 cristianos según el *Martyrologium Hieronymianum*. Las actas de Albano, por primera vez publicadas el año 1904, no solucionaron la dificultad de su datación, más bien la aumentaron; su composición más antigua designa a un emperador Severo como perseguidor, mientras que la más reciente dice sólo de una manera lacónica: «en el tiempo de la persecución». Además se puede contar con la posibilidad de que el emperador nombrado se identifique con Septimio Severo, que en sus últimos años dirigió una guerra en Britania y que murió el 4 de febrero del año 211 en Eboracum (= York) (v. 2.ª p., cap. I, 4).

Después de la abdicación de Maximiano, Constancio vino a ser el emperador de Occidente, pero murió el 25 de julio del año 306 después de una larga enfermedad en Eboracum. En su lugar debió venir su césar, Severo, el ilírico, que había recibido Italia y África como campo de su administración. Inmediatamente después de su muerte, sin embargo, su hijo Constantino fué nombrado emperador por el ejército. En la misma Italia se instaló Majencio, el hijo de Maximiano, en contra de Severo, al mismo tiempo que permitió se le confiriese el 28 de octubre del año 306, por parte de los pretorianos en Roma, la dignidad de emperador. Poco después llamó a su padre para que le ayudase contra Severo, quien por orden de Galerio (que le había reconocido como emperador de Occidente) desde Milán intentó eliminarle en Roma. Severo fué quitado de en medio y huyó a Rávena, donde debió entregarse en manos de Maximiano, que lo había arrastrado detrás de sí.

Su derrota dió ocasión a que Galerio, quien ahora era el único legítimo augusto, dirigirse a principios del año 307 hacia Italia en contra de Majencio. Mas él no pudo tomar a Roma y se retiró a la desbandada. Algún tiempo después Severo fué muerto por orden de Majencio. En abril del 308 se llegó a la rotura entre Majencio y su padre, quien se puso del lado de Constantino, se dirigió desde Rávena hacia él y le dió por esposa a su hija Fausta.

La tentativa de Maximiano de arrebatar el poder a su propio hijo, a pesar de todo fracasó. Entre tanto Galerio, después de su retorno desde Italia, había activado una conferencia con Diocleciano para arreglar las complicaciones originadas de este fracaso de la orden de sucesión. Ésta tuvo lugar en noviembre de 308, pero no consiguió lo que se pretendía. Diocleciano negó para su persona el tomar parte de nuevo en el teatro político. Maximiano, que había aparecido para defender sus propios intereses y los de su yerno, fué obligado a abandonar de nuevo; su hijo Majencio fué completamente eliminado y Constantino fué invitado a contentarse con el título y rango de un césar. Pero el mayor defecto de la conferencia estuvo en haber colocado como augusto del Occidente a una persona hasta ahora desinteresada, a Licinio, un compañero de armas de Galerio. Con esto fué perturbado el orden de sucesión en el trono también en el Oriente, pues Maximino Daia, descontento porque Licinio era preferido a él, permitió que se le diese honores de emperador por parte de su ejército y de esta forma rompió toda relación de dependencia con Galerio.

En Occidente Licinio no pudo sostenerse. Maximiano traicionó a Constantino y al aprovecharse de las muchas ocupaciones de éste con motivo de una campaña contra los francos del Rin, para adornarse de nuevo en Arelata con la púrpura imperial, Constantino interrumpió la expedición y persiguió a su yerno hasta Marsella, donde él mismo fué traicionado por sus soldados y entregado a Constantino como prisionero. Él le perdonó la vida, pero poco tiempo después se lo encontró ahorcado en su aposento. Con esta ignominiosa muerte falleció uno de los dos augustos, cuyos nombres tan frecuentemente aparecen en las actas de los mártires (310), no se puede decidir con seguridad si por suicidio o por orden de Constantino. Le sucedió unos años más tarde Diocleciano (316?), pero para entonces era ya para el mundo de la política un muerto voluntario. Los actuales dueños de Occidente eran desde ahora Majencio y Constantino. Al ámbito del dominio de este último pertenecía también España, que él arrebató a Majencio en el año 310. Majencio no siguió la política de persecución de su padre. Eusebio narra que él dió la orden a sus súbditos de abandonar la persecución de los cristianos. En Roma tuvo entonces la denominada en la 2.ª p., cap. IV, 3 *controversia de la penitencia*. En la *cuestión de los apóstatas* surgieron dos extremos opuestos, que nosotros conocemos bastante bien; de una parte, la exigencia de los apóstatas de ser recibidos de nuevo en la comunidad eclesiástica sin

penitencia alguna; de otra, la negación absoluta, que representaba un no directamente conocido cristiano romano llamado Heraclio. Los dos papas Marcelo (308-309 ó 307-308) y Eusebio (309 ó 308) se debieron defender contra los dos extremos. Como esto ocasionó disturbios, Majencio decretó el destierro para las personas interesadas. Las mismas actas que lo nombran y lo presentan actuando, son las de la mártir Catalina, que pertenece a las figuras de santos más populares. Ella es ubicada de una manera extraña en todas las recensiones en Alejandría, donde jamás ejercitó derechos de dominio Majencio. La restitución de los bienes de la Iglesia romana por Majencio, de que se hace mención por el cronógrafo del año 354, siguió probablemente al edicto de tolerancia de Galerio.

Acerca de Constantino, Lactancio narra que su preocupación primera después de su elevación al cargo de augusto (306) era el permitir a los cristianos el culto a su Dios. No poseemos ninguna noticia de los años siguientes, si exceptuamos la indicación de Lactancio sobre un escrito de Constantino a Maximino, que causó sobresalto a éste. Por desgracia, Lactancio no nos dice nada acerca de su contenido. Del contexto, sin embargo, se deduce que se refería a la cuestión de los cristianos. Contenía por lo visto la orden, unida con amenazas, de suspender la persecución de los cristianos. Un tal escrito se relaciona muy bien con la marcha de los acontecimientos en la hipótesis de que Constantino lo dirigía a Maximino cuando éste, después de la muerte de Galerio, reasumió la persecución de los cristianos (v. 2.ª p., cap. IV, 3). Con esto encuentra una explicación satisfactoria el segundo rescripto *de Maximino a Sabino,* que Eusebio, igualmente que el primero, ha introducido en su *Historia eclesiástica* (9, 9), pero que le ha datado un año más tarde, pues dice bien con su contenido la anotación de Lactancio de que Maximino, después de recibir el escrito de Constantino, se hizo el hipócrita. Como prueba de esto basta la referencia a la afirmación de que él al tomar el poder en Oriente había dado la orden «de no proceder en el futuro por la fuerza contra los habitantes de las provincias, sino más bien a traer de nuevo el culto de los dioses con la amabilidad y la instrucción». ¡Que a las peticiones de las ciudades se había obligado con gusto a «darles una respuesta magnánima», en parte porque todos los dominadores anteriores así lo habían hecho (!), en parte porque era grato a los dioses el cumplir una petición tan importante para su

servicio. Mas cuando esta petición fué presentada en «el año pasado» (311) en Nicomedia, por parte de los ciudadanos de esta ciudad, hizo la aclaración siguiente: si alguno se afincaba en la superstición de los cristianos, cada uno en particular debía tener libre elección y decisión; solamente que aquellos que lo deseasen, podían reconocer el servicio de los dioses!

En un primer escrito dirigido a Sabino (v. 2.ª p., cap. IV, 3) había él ordenado ya que contra los provincianos, que tenían intención de permanecer en el cristianismo, se debía proceder no con dureza, sino con indulgencia y suavidad. Para librar a éstos de los malos tratos de los órganos subordinados, creyó conveniente aconsejar en este segundo escrito a Sabino «que llevase a los habitantes de nuestras provincias al reconocimiento del culto debido a los dioses más bien mediante la amabilidad y la instrucción». Que el que voluntariamente se decida por el culto a los dioses, sea recibido con amabilidad, pero que si alguno quería seguir observando su religión, lo podía hacer según su voluntad. Sabino debía llegar al general conocimiento de que a nadie le estaba permitido torturar a los provincianos mediante insultos y malos tratos. «Pues conviene más, según ha dicho, conducir al culto de los dioses a los habitantes de nuestras provincias dándoles ánimos y amabilidad.»

Esto es un normal *intento de justificación*, que sólo tiene sentido si era dirigido a Constantino como respuesta a su escrito. A pesar de toda la hipocresía y falsedad, aparece suficientemente clara en él la firme posición de Maximino en su política persecutoria.

Poco después se forjó una nueva *constelación política*. Ella se presentó en el Occidente por la desavenencia entre Constantino y Majencio después de la muerte de Maximiano y la latente oposición entre Licinio y Maximino en Oriente, que en el Bósforo habían hecho sólo una paz ficticia (v. 2.ª p., cap. IV, 3). Ella se realizó mediante el doble pacto entre Constantino y Licinio, por una parte, y entre Majencio y Maximino, por otra. En definitiva estaban uno contra otro los dos competidores sobre el dominio de las dos mitades del imperio como aliados mutuos. La configuración del futuro en la cristiandad dependía desde ahora de la posición con respecto a la cuestión cristiana de aquel de los cuatro dominadores que en esta batalla por el poder político permaneciese definitivamente firme en el imperio romano.

4. La liberación de la Iglesia por Constantino el Grande

Constantino, al cual había declarado la guerra Majencio, por supuesto para vengar a su padre, tomó la ofensiva, y a principios del año 312 cayó sobre Susa, en Italia. Él no se encontró con fuerte resistencia y pudo llegar después de pocos meses hasta las cercanías de Roma. Majencio cometió el grave error táctico de situarse para el enemigo a las puertas de Roma, en lugar de obligarle al asedio. El 28 de octubre tuvo lugar la famosa batalla junto al *puente Milvio*, en la que Constantino quedó victorioso, a pesar de la supremacia militar de Majencio, que encontró su muerte en las aguas del río Tíber. El arte cristiano ha inmortalizado este acontecimiento mediante el inmortal *fresco* de Rafael. Su importancia para la historia cristiana estriba en que este hecho fué decisivo para la *posición de Constantino con relación al cristianismo*. Él había pedido del Dios de los cristianos la victoria contra su enemigo, ya en su expedición hacia Roma, ya inmediatamente antes de la batalla.

Él debió ver por esto en la victoria conseguida no sólo el cumplimiento de su oración, sino también la prueba infalible del poder de este Dios. Después de la entrada en Roma se colocó en seguida de su parte. Esta posición se expresó menos por medio de la inscripción colocada sobre el arco de triunfo que aún hoy existe, construído con toda rapidez en honor de Constantino, que por el hecho de que él permitió se erigiera una estatua que representaba a él con una cruz en la mano y que adornó con la inscripción: «Mediante esta salvadora señal, verdadera demostración del valor, he salvado y liberado yo vuestra ciudad del yugo de los tiranos y devuelto la antigua grandeza y el antiguo esplendor al Senado y pueblo romanos». Este extraño gesto se hace comprensible gracias a la conocida narración de la *visión de la cruz que tuvo Constantino*, que Eusebio presenta en su posterior *Vita Constantini*, basado en la afirmación hecha bajo juramento, que el emperador había hecho con relación a sí mismo, cuando fué honrado con su amistad y sus relaciones (1, 28 sigs.). Él hace notar, además, que no se tomaría como fácilmente creíble esta señal divina insospechada si algún otro la hubiese contado. Que el emperador había añadido que al principio no entendió el sentido de esta visión y que había cavilado largo tiempo sobre ella. Pero que en la noche siguiente se le había aparecido Cristo con la insignia en el cielo durante el

sueño y que le había encargado hacer una copia y utilizarla en sus campañas contra los enemigos como bandera protectora. Él mandó consiguientemente hacer una bandera en forma de cruz adornada con el monograma de Cristo, el llamado *lábaro,* que Eusebio describe detalladamente por haberlo visto personalmente (1, 31). Ahora bien: Lactancio supo relatarnos en el año 314-315 que Constantino, antes de la batalla con Majencio, fué exhortado a que pusiese sobre los escudos de sus soldados «la celeste señal de Dios», bajo cuya expresión no puede entenderse otra cosa que la cruz y así lanzarse a la batalla (cap. 44). Por tanto, no se puede dudar de que Constantino, antes de la batalla decisiva, no sólo oró al Dios de los cristianos, sino que también tuvo una repetida experiencia religiosa que debió ganarle con su poder irresistible de una vez para siempre para el Dios de los cristianos.

La repercusión política religioso-estatal de la posición de Constantino en la cuestión de los cristianos se efectuó en la reunión con su aliado Licinio, llevada a cabo en Milán durante el mes de febrero del año 313, que no sólo valió para celebrar las fiestas del matrimonio de Licinio con la hermana de Constantino, Flavia Julia Constancia, sino también «para el bien del Estado y sobre todo ello para aquello que pertenece al culto y servicio de la divinidad». Ambos emperadores publicaron el llamado *edicto de Milán,* que ha sido transmitido no en su texto original, pero sí en las redacciones auténticas para Bitinia (lat. en Lactancio, cap. 48) y para Palestina (grieg. en Eusebio, 10, 5). Se divide en *dos partes.* La primera proclamaba la absoluta libertad religosa en todo el imperio romano, con especial referencia a los anteriormente perseguidos cristianos, a los cuales daba una libertad sin estorbos ni limitaciones en el ejercicio de su religión.

Por tanto, el edicto no elevó al cristianismo a religión del Estado, en contra de la opinión que aún se encuentra muchas veces. Si esto hubiera sido una realidad, la persecución de los cristianos hubiera desembocado en una persecución de los paganos. Que poco pensaban ambos emperadores en esto aparece claro por el mismo edicto, en el cual expresamente hacen notar que con la libertad concedida a los cristianos también se había dado a los demás el derecho a observar su propia religión y que se guardasen de la apariencia, como si ellos quisiesen reducir en su consideración cualquiera clase de veneración a Dios o religión. El punto de vista de los dos emperadores se halla expresado claramente en la frase que se encuentra al principio del edicto, la cual afirma que

ellos pretendían existiese tanto para los cristianos como para todos los demás libertad en la elección para seguir la religión que prefiriesen, con el fin de que la divinidad y el ser celestial, fuese el que fuese, se mostrase propicio a ellos y a sus súbditos. Esta frase, que con razón se nos presenta como extraña a primera vista, en la boca de Constantino no constituye una dificultad contra su modo de pensar cristiano; pues para este edicto dirigido a la generalidad no viene a consideración su actitud personal religiosa.

La *parte segunda* del edicto se refería únicamente a los cristianos y regulaba la restitución de las propiedades violentamente arrebatadas en dos prescripciones. Objeto de la primera eran los edificios de la Iglesia cristiana. Disponía que éstos debían ser devueltos a los cristianos sin demora ni tardanza y sin indemnización del precio de compra por los actuales poseedores, sea que hubieran sido comprados por la cámara imperial o por las personas privadas. Aun aquel que había recibido tales edificios como regalo, estaba obligado a devolverlos a los cristianos sin dilación alguna. Pero a las dos clases de poseedores se les prometía una reparación, en el caso de que presentasen ante los gobernadores locales la correspondiente solicitud. La segunda prescripción se refería a los demás bienes existentes, que habían sido jurídicamente propiedad de la corporación de los cristianos, no de los particulares. También éstos debían ser restituídos sin reparo alguno y gratuitamente en seguida a las respectivas corporaciones cristianas con la perspectiva de una indemnización. Esta segunda parte fué motivada por el cuidado del emperador de conservar la tranquilidad general y pública y por el convencimiento de que de esta forma los cuidados divinos de que habían tenido ya experiencia en muchas ocasiones, permaneciesen recibiéndoles por siempre.

Como conclusión los destinatarios de las dos redacciones existentes eran invitados a cumplir la orden imperial lo más rápidamente posible y a disponer que el edicto se colocase a la vista de todos en todos los lugares con el fin de que a nadie se ocultase la magnánima orden legislativa del emperador.

En su introducción se hacía referencia a un *rescripto anterior* que había sido dirigido a los mismos destinatarios y en el cual había sido ofrecida a los cristianos la libertad religiosa, pero bajo muchas condiciones de todas clases, de forma que algunos de ellos se dejasen apartar, después de algún tiempo, de su observación. Los emperadores se habían decidido eliminar estas condiciones y a superar todo lo que pareciese absurdo y que se oponía a su

benignidad, para que desde ahora todo el que quisiera confesar la religión cristiana lo pudiese hacer con libertad y francamente sin molestia de ninguna clase. También en la segunda parte del edicto se hace referencia a otra prescripción sobre los edificios eclesiásticos, que habían sido encontrados en el escrito anterior. Este rescripto más primitivo no puede identificarse con el edicto de tolerancia de Galerio, pues éste no contiene ninguna condición de esta clase (v. 2.ª p., cap. IV, 3). Se le ha identificado con la orden a los jueces, que se promete al final de este edicto. Pero no es seguro que ésta fuese dada. El silencio de Lactancio y de Eusebio, en unión con el hecho de que Galerio murió pocos días después de su edicto de tolerancia, más bien justifica la suposición de que no llegó a existir. Así, pues, muy probablemente precedió al edicto de Milán un primer rescripto de Constantino y de Licinio. Es también poco probable que Constantino dejase pasar meses hasta que tomase posiciones prácticas y públicas en relación con la cuestión de los cristianos, cuanto más que lo había hecho en la Galia, inmediatamente después de haberse posesionado del poder (v. 2.ª p., cap. IV, 3).

Maximino había aprovechado el viaje de Licinio a Milán para romper el convenio hecho con él y para invadir desde Siria sus provincias durante el invierno del año 312-313.

Él había conquistado ya Bizancio y Heraclea cuando Licinio, quien a marchas forzadas fué al encuentro de él desde Milán, al norte de Heraclea, con solo 30.000 hombres, chocó con su ejército, compuesto de 70.000 hombres, y le impidió avanzar más. Según la detallada descripción de Lactancio, la lucha entre los dos emperadores se convirtió en una auténtica *guerra religiosa*. Maximino había hecho voto a Júpiter de aniquilar por completo el nombre cristiano después de la victoria ganada, mientras un ángel del Señor le había asegurado al mismo tiempo a Licinio en un sueño la victoria si dirigía al Dios de los cristianos una oración con todo su ejército, lo que él había hecho. Se vino a la batalla el día 30 de abril del año 313, en el que Maximino definitivamente fué vencido. Una invariablemente rápida campaña le llevó ya el 1 de mayo hasta Nicomedia. Aquí se decidió a publicar por fin un *edicto de tolerancia,* que Eusebio recogió en su *Historia eclesiástica,* en una traducción griega (9,10). Sus prescripciones eran: la concesión de la más completa libertad religiosa a los cristianos, el permiso de reconstruir sus templos y la devolución de los bienes y posesiones que les pertenecían como posesión jurí-

dica, fuese que hubiesen sido confiscados o estuviesen en poder de las ciudades, mediante la compraventa o por donación. La última se relaciona íntimamente con el edicto de Milán, que Maximino ha conocido sin duda. Pero él no se fijó evidentemente en éste, sino en su propio escrito, dirigido «en el año pasado» a los gobernadores de sus provincias como él había ordenado.

Con él pareció haber desaparecido el último de los perseguidores de los cristianos. Pero esta apariencia debió presentarse pronto como falsa. Pues Licinio, aun antes de la muerte de Maximino desde Nicomedia había publicado el 13 de junio del año 313 el edicto de Milán para las provincias orientales en redacciones particulares, a través de las cuales llegó a conocimiento de Lactancio y Eusebio (v. 2.ª p., cap. IV, 4). Lactancio cuenta que él, después de la muerte de Maximiano, quitó de en medio a las familias de Galerio, Maximino y Severo y de esta forma destruyó las familias de los dos perseguidores principales de los cristianos. Según Eusebio, condenó también muchos altos empleados, que Maximino había honrado especialmente y que se habían enfurecido contra los cristianos con una singular fiereza, hasta el castigo de muerte. Sin embargo, a pesar de la historia del sueño (v. 2.ª p., cap. IV, 4) no mejoró su relación interna para con el cristianismo. Como él además estaba dominado por la ambición, con el fin de llegar a ser el único dominador con la eliminación de Constantino, se contuvieron en el camino de los antiguos emperadores, tanto intereses religiosos como políticos. Él molestó en primer lugar a los cristianos, so pretextos falsos, con la prohibición de la presencia simultanea de hombres y mujeres en las iglesias cristianas y con la orden de que no era lícito a los sacerdotes dar a las mujeres ninguna instrucción, ambas cosas con la intención de favorecer la moral pública.

Pronto se añadió a esto la prohibición de celebrar sínodos, que está relacionada con los principios de la controversia arriana. La predilección interior por el paganismo romano le impulsó un poco antes del año 320 a una *persecución abierta contra los cristianos*. Ésta es atestiguada por la separación de los cristianos de los cargos en la corte, donde los clérigos cristianos fueron sustituídos por sacerdotes sacrificadores y adivinos; por la degración de los militares que se negaban a sacrificar, por la confiscación de los bienes y la encarcelación. En Amasea y en otras ciudades del Ponto permitió fuesen destruídas las iglesias recientemente construídas o las cerró. Eusebio hace notar que el mismo Licinio no falló nin-

guna condena de muerte contra los cristianos, pero que él había quitado de en medio a los más acreditados obispos de una manera secreta, mediante atentados de los gobernadores. Los gobernadores que querían ser bien vistos por él, habían reservado para los obispos castigos de asesinos, a algunos asimismo habían quitado la vida de una forma nueva y nunca oída, permitiendo hacer pedazos sus cuerpos y arrojándolos a los peces como comida en el mar. Eusebio no da ningún nombre. Nosotros conocemos a varios y mediante las actas que trasladan sus héroes a la época de Licinio, pero que no pertenecen a las narraciones fidedignas.

Los más conocidos son los 40 soldados mártires de Sebaste, en la provincia de Armenia menor, y Blas, el obispo de la misma ciudad.

En estas circunstancias se debió llegar a la batalla decisiva por motivos religiosos y políticos entre Constantino y Licinio, que ya el año 314-315 habían tenido una guerra entre sí, en la cual Licinio había perdido las provincias balcánicas, con excepción de la Tracia. Del resultado de esta batalla decisiva dependía si habían de retornar los tiempos de antes del año 313 o no. La victoria de Licinio hubiera sin duda llevado consigo una general persecución de los cristianos, que, según Eusebio, era ya una cosa decidida.

Una primera batalla, que tuvo lugar el 3 de julio del año 324 junto a Adrianópolis, obligó a Licinio a una retirada que le condujo, a través de Bizancio y el mar Exiguo, hasta Calcedonia. Después del aniquilamiento de su flota sufrió otra segunda derrota decisiva el 18 de septiembre en las cercanías de Crisópolis. A petición de su hermana Constancia, la mujer de Licinio, Constantino perdonó la vida al enemigo vencido y le asignó como lugar de residencia Tesalónica. Pero cuando desde allí intentaba ponerse en relación con los enemigos fronterizos para con su ayuda conseguir de nuevo el poder, fué ejecutado, el año 324 ó 325, por orden del Senado romano, cuya decisión invocó Constantino. Por primera vez el imperio único de Constantino, que comenzó como consecuencia de su victoria sobre Licinio y que tuvo una agradable estabilidad, confirmó la nueva situación de la cristiandad y aseguró la paz religiosa que había sido inaugurada el año 313. Constantino publicó el año 324 dos edictos para Oriente, de los cuales uno puso en vigor de nuevo el edicto de Milán, rechazado por Licinio, y el otro proclamaba la paz religiosa general en la parte oriental del imperio. La profunda impresión que se apoderó

de los cristianos en este grato momento, la ha expresado Eusebio cuando, al principio del último libro de su *Historia eclesiástica*, con un tono jubiloso escribió: «Cantad al Señor un nuevo canto, pues Él ha realizado algo maravilloso... Toda la raza del enemigo de Dios desde ahora ha sido aniquilada, y repentinamente ha puesto a la vista de los hombres que se ha cumplido de nuevo una palabra divina que suena de este modo: 'Yo he visto al impío sobremanera exaltado y elevado como los cedros del Líbano; y pasé de largo y he aquí que ya no existe. Yo busqué su lugar y no se encontró.' Un día más alegre y claro, no entenebrecido por nubes, lució de aquí en adelante con los fulgores de una luz celestial sobre la Iglesia de Cristo en la redondez de la tierra» (10, 1).

5. La significación y trascendencia de la hazaña de Constantino

El día alegre que Eusebio y toda la Iglesia católica saludó alborozada, pudo alborear porque desde ahora entraba definitivamente en vigor la supresión de la religión estatal anunciada en el edicto de Milán y cesaba por fin la íntima unión entre el ser del Estado y la religión estatal romana, a la que se habían aferrado los antecesores de Constantino como a una herencia de un pasado más que milenario. En este día realizó Constantino una hazaña de máxima categoría, que le proporcionó con todo derecho el sobrenombre de «Grande». Él reconoció que la política persecutoria de sus inmediatos antecesores y correinantes no podía destruir el cristianismo, más aún, que ponía en gravísimo peligro la unidad y el vigor del imperio romano.

Él tuvo el valor de despreciar los fundamentos antiguos y tornados resquebradizos religiosos del imperio romano sin temer por su quiebra. Él poseía la energía que le hacía apto para la realización de sus planes. Claridad de inteligencia de las circunstancias concretas de su época y de las necesidades del futuro próximo, valentía de iniciativas, energía en la acción. ¡Esta trilogía declara a todo grande político de la historia universal!

La siempre muy tratada cuestión de si se arriesgó a la imponente rotura con el pasado y a la alianza con la Iglesia católica, su enemiga de ayer, por motivos políticos o religiosos, es falsamente propuesta. Pues ella comprende mal el puesto dominante de la religión en toda la política estatal romana y la actitud total

religiosa de los hombres de la antigua Roma en general. Los modernos historiadores, que propusieron a Constantino como un hombre interiormente arreligioso, que se decidió en favor del cristianismo por motivos puramente políticos, introdujeron puntos de vista y circunstancias en su época que, tomadas exactamente, se han forjado desde el siglo XVII. Por el contrario, la conjunción de religión y política era una señal característica esencial, tanto del Estado como de los hombres del Estado romano. Del mismo modo que los antecesores de Constantino han perseguido al cristianismo por motivos políticos y religiosos, así Constantino la ha liberado por móviles religiosos y políticos.

La *política religiosa,* consecuentemente, siguió inmediatamente después del edicto de Milán en el Occidente, pero muy principalmente después de la toma de posesión del imperio unificado hasta su muerte, sucedida en el día 22 de mayo del año 337, se infiere con seguridad de fuentes contemporáneas. Él no se dió por satisfecho con la sola equiparación jurídica del cristianismo con los numerosos cultos paganos en el imperio romano. Él lo ha favorecido más bien pública y continuamente en contra de éstos. Sus numerosas medidas, atestiguadas por Eusebio, demuestran que él perseguía cuatro metas:

1. La reducción del *culto pagano* y su desplazamiento del lugar que ocupaba antes en la vida pública y privada mediante la prohibición de la participación de los altos empleados en las acciones cúlticas públicas, en las festividades oficiales, de los sacrificios paganos en las casas privadas, del lascivo culto de Venus, Esculapio, Nilo, y mediante la restricción de la actividad de los arúspices y magos. Con esto quitó al paganismo romano la más grande fuente de que se alimentaba y le colocó en una situación próxima a la muerte.

2. El aumento de *la consideración y el fomento de la actividad del clero cristiano.* A este fin servía la exención de los clérigos de tributos y de públicas actividades serviles, la entrega de sueldos y estipendios, la concesión de jurisdicción civil a los obispos, el derecho a recibir legados, la paridad de la llamada *manumissio,* es decir, de la liberación de esclavos en presencia del obispo con la civil ante las autoridades estatales.

3. El apoyo de la *actividad propagandística de la Iglesia católica* mediante la construcción de iglesias a costa del tesoro impe-

rial con preciosos legados y ricos ingresos. Éstos se cobraban en Roma (la basílica de San Pedro, etc.), Nicomedia, Antioquía, Tiro, pero principalmente en Palestina (iglesia del Santo Sepulcro, en Jerusalén, iglesia junto a la encina de Mambre), y en la nueva residencia que él se construyó en el lugar de la antigua Bizancio, en el Bósforo, y a la que dió su propio nombre (la iglesia de los Apóstoles, una gran iglesia sobre los sepulcros de los mártires). Eusebio da el texto de un decreto de Constantino a los gobernadores y dirigentes de la Iglesia de todas las provincias, según el cual debían ser elevados y ampliados los edificios eclesiásticos que existían, y si era necesario, edificarlos de nuevo, «como si el fantasma del politeísmo ya hubiese sido quitado de en medio y casi todos los hombres en lo sucesivo quisieran adherirse al verdadero Dios» (*Vita Const.*, 2, 45 sig.).

4. La *reforma del orden jurídico vigente* en el sentido del cristianismo y la consideración de sus exigencias. Aquí hay que hacer alusión a una serie de leyes y ordenaciones de Constantino: la prohibición de trabajos públicos y de sesiones judiciales en el domingo, la abolición de la pena de muerte en cruz, la supresión de las leyes contra el celibato, el edicto de las leyes protectoras del matrimonio, la prohibición del infanticidio y del cruel trato de los esclavos; por fin, cierta mitigación del derecho criminal.

Está claro que un emperador romano que perseguía tales metas no estaba tocado por el cristianismo sólo exteriormente y de paso, sino que debía tener con él una relación interna y permanente. Para decidir, pues, la actitud *personal de Constantino para con el cristianismo* sólo se puede tratar de la cuestión siguiente: qué clase de relación interna existía, o en otras palabras, hasta qué grado Constantino era un verdadero cristiano. La Iglesia griega le ha reconocido la más alta cualidad del cristiano, al contarle tanto a él como a su madre, Helena, entre el número de los santos y al celebrar su fiesta común cada año el 21 de mayo con gran esplendor y con cantos que contienen alabanzas exageradas. La Iglesia latina le ha negado desde el principio el honor de los altares, porque, con todos sus grandes méritos en favor de la religión cristiana, no ha reconocido ni verificado la heroicidad en la fe y las virtudes que exige de sus santos. Su vacilante actitud en la controversia arriana, por una parte; la ejecución de su hijo mayor, Crispo, y la de su esposa, Fausta; destierros injustos, desequilibrio de su carácter por otra, son motivos suficientes para ello. Digna de con-

sideración es también la circunstancia de que él recibió el bautismo al final de su vida. Cuando vió el empeoramiento de su enfermedad, que debió aquejarle a los sesenta y cinco años de su vida, pensó, según se expresa Eusebio, era entonces el tiempo propicio para purificarse de los pecados de toda su vida y de lavarse de todo lo que había pecado por debilidad mediante el baño salvador del bautismo. A los obispos, a los que había pedido que le bautizaran camino del arrabal de Nicomedia, les participó que había esperado recibir el bautismo, como Cristo, en las aguas del río Jordán, pero como Dios había ordenado otra cosa, se había decidido de una vez para siempre, aunque el Señor de la vida y la muerte le quisiera regalar con una vida más larga, a adherirse desde ahora al pueblo de Dios y a imponerse los mandamientos de Dios dignos de vida. Era, pues, consciente que su vida pasada no había correspondido a estos mandamientos.

El extremo opuesto en el juicio sobre la actitud personal de Constantino en relación con el cristianismo es la hipótesis que consiste en que veía en él solamente la más pura forma del monoteísmo más exacto de su época. Esta hipótesis, que ya es incompatible con su política religiosa, está en contraposición con todo su comportamiento y con una serie de bien acreditados hechos, de los cuales están en primer término el haber ganado a su madre Elena para el cristianismo, la educación de sus hijos y el carácter marcadamente cristiano de la ciudad que lleva su nombre. Clarísimamente es refutada esta hipótesis por el discurso de Constantino «a la asamblea de los santos», que Eusebio ha añadido en su apéndice a la biografía del emperador como modelo de los numerosos discursos religiosos. Él fué pronunciado en latín por el emperador en un Viernes Santo que no se puede localizar en el tiempo, y traducido al griego por hombres destinados propiamente a esto, según era costumbre se hiciese en los discursos de Constantino. No existe aquí el mínimo motivo para negar la autenticidad de este discurso, lo que por lo demás sucedió sólo esporádicamente y sin éxito. Si es también muy probable que el traductor haya ampliado el texto original del discurso con varias añadiduras, se le puede atribuir, sin embargo, en sus líneas fundamentales y su esencial orden de ideas y constituye por esto el más seguro medio para el positivo conocimiento de su *interna* posición con respecto al cristianismo. Ésta se puede resumir en las tres proposiciones siguientes:

1. Constantino se declaraba partidario del único verdadero Dios predicado por la Iglesia católica como fuente de todo ser y vida y de Cristo crucificado, el Hijo de Dios y Logos del Padre como ordenador del mundo, que se hizo hombre para redimir al mundo. 2. Él estaba firmemente convencido de que el cristianismo es la única religión verdadera revelada y querida por Dios. 3. Asimismo estaba convencido firmemente de que él había sido llamado por Dios para apoyar a la religión cristiana y para ayudar a la Iglesia católica en la lucha sobre el paganismo romano. Este convencimiento lo ha manifestado también de una manera expresiva cuando dirigió a los obispos que eran sus huéspedes, y entre los cuales se encontraba Eusebio, estas palabras: «Vosotros habéis sido colocados por Dios sobre aquellas cosas que están dentro del ámbito de la Iglesia; yo, de manera semejante, sobre los asuntos externos a ella» (4, 24). Se demostrará que él no se contentó con este cometido. Valorada psicológicamente, sin embargo, su intervención en la esfera de la vida interna de la Iglesia es una prueba exclusiva de que él ha obtenido la más interna relación para con el cristianismo.

Con la hazaña de Constantino halló este *segundo período de la historia del cristianismo*, la época de los mártires y la formación del catolicismo primitivo su glorioso fin. La persecución había traído consigo inmenso sufrimiento sobre la joven cristiandad, pero ella se había mostrado también como vencedora para ella. Ella impidió la demasiado rápida extensión del cristianismo en el impero romano, y con ello conjuró el peligro de perderse en bagatelas. A entrar en una comunidad cristiana se decidían, con excepciones, solamente hombres que querían llevar una vida intensiva religioso-moral. Esto tenía la grata consecuencia de que los hombres de estas comunidades estaban más elevados que sus conciudadanos romanos, y se elevaron a un cada vez más alto nivel religioso-moral, cuanto más fervorosos cristianos eran. Otra ventaja más que trajo consigo la persecución consiste en que en esta comunidad no levantó las diferencias entre los estados particulares de un pueblo; por el contrario, suavizó sus antagonismos y acercó los mandos unidos y las poblaciones que formaban parte del imperio romano. Una profunda solidaridad de verdadero e íntimo amor fraternal deshizo por primera vez los hitos de las fronteras que el nacionalismo pagano había levantado entre ellos e inundó las comunidades cristianas desde el apartado Oriente al lejano Occidente. Por fin, la persecución hizo surgir un límite exterior

entre la cristiandad y el mundo ambiente y la condujo a hacerse consciente de que ella constituía una nueva raza entre la judía y la pagana. La designación de los cristianos como una tercera raza se repite con mucha frecuencia en los apologistas.

Su incomprensión y menosprecio por parte de los grandes del mundo y el determinante campo cultural del imperio romano, debió robustecer más y más el sentimiento de la singularidad intelectual y religioso-moral del cristianismo en el corazón de sus fieles y retener con vigor los límites internos que le separaban del medio cultural pagano. La situación de conjunto que a causa de esto se siguió se mostró singularmente propicia para la formación del catolicismo inicial, que constituye el más importante resultado de este segundo período de la vida de la cristiandad. Ella impidió se introdujese una cultura espiritual ajena en el santuario de la Iglesia católica. Ella concentró el interés de los dirigentes de la Iglesia por la conservación de la pureza intacta del bien de la fe confiado a ellos por los apóstoles y agudizó su visión para la esencial situación entre la mentalidad y forma de vida cristiana y pagana.

La persecución heroicamente resistida fué la mejor preparación para la *nueva etapa* que abrió para la Iglesia católica la hazaña de Constantino. Ésta es designada, por regla general, como el apogeo de la antigüedad cristiana. Esta designación figurada es mal entendida, pues conduce al concepto como si la visión de Eusebio del día claro y refulgente, sin ninguna nube, se hubiese realizado a través de varias generaciones. Pero jamás conoce una época de florecimiento absoluto ni la naturaleza, ni la historia, y menos la historia de la Iglesia. La tercera época que irrumpió al final de la edad de los mártires es reconocida bien claramente en su peculiaridad como en su diferencia con respecto a la segunda, si se caracteriza como la época de la relativamente más perfecta repercusión del ideal de vida religioso, espiritual, moral y cultural de la religión cristiana dentro del marco de los antiguos pueblos bajo la protección del poder del Estado romano y bajo el influjo de los valores culturales del imperio romano.

CRONOLOGIA DE LOS PAPAS

(Siglos I a IV)

Pedro	† 67 ?
Lino	67- 79 ?
Anacleto I	79- 90 ?
Clemente I	90- 99 ?
Evaristo	99-107 ?
Alejandro	107-116 ?
Sixto I	116-125 ?
Telesforo	125-136 ?
Higinio	136-140 ?
Pío I	140-154 ?
Aniceto	154-165
Sotero	166-174
Eleuterio	174-189
Víctor I	189-198
Ceferino	198-217
Calixto	217-222
Hipólito *	
Urbano I	222-230
Ponciano	230-235
Antero	235-236
Fabián	236-250
Cornelio	250-253
Novaciano.	
Lucio I	253-254
Esteban	254-257
Sixto II	257-258
Dionisio	259-268
Félix I	269-274
Eutiquiano	275-283
Cayo	283-296
Marcelino	296-304
Marcelo I	308-309 ?
Eusebio	309 ?
Milcíades	311-314
Silvestre I	314-335

* Los nombres de los antipapas van sin fechas.

INDICE DE NOMBRES

A

Abibo, mártir: 333.
Abitina: 343.
Abraham: 28, 30, 76, 174.
Acaya: 47, 64, 67, 90.
Acilii, familia romana: 155
Achamont: 198.
Achilleus: 156.
Adamantino, orador: 216.
Adán: 56, 200.
Adrianápolis: 329, 354.
Adriano, emperador romano: 102, 113, 162, 194, 242.
Afra, mártir: 341.
Africa: 9, 90, 169, 173, 180, 184, 194, 224, 233, 240, 262, 275, 277, 283, 290, 297, 302, 305, 323, 342, 345.
Africa proconsular: 172, 176, 240, 260, 279, 323, 342.
Agabo: 21, 25, 67.
Agathonike: 167.
Agennum: vid. *Angulema.*
Agripa: vid. *Herodes.*
Agripa Castor: 195.
Agripino, obispo de Cartago: 290.
Agustín: 184, 233, 341.
Albano, protomártir anglorum: 345.
Alberico, obispo de Hierápolis: 301.
Albino: 22.
Alcalá: 342.
Alcibiades (montanista): 221.
Alejandría: 24, 55, 93, 96, 103, 116, 119, 124, 151, 171, 175, 177, 179, 184, 190, 194, 216, 233, 246, 250, 274, 280, 283, 314, 334, 339, 347.
Alejandro (I Tim.): 79.
Alejandro (montanista): 223.
Alejandro, patriarca de Alejandría: 257.
Alejandro, obispo de Jerusalén: 181, 247, 250.
Alejandro, mártir en Palestina: 184.
Alejandro, *el Grande*: 43, 58, 187, 246.

Alejandría, patriarcado: 240.
Alemania: 105.
Alto Egipto: 314.
Amasea: 353.
Amilino, procónsul: 343.
Ammonio, presbítero y mártir en Alejandría: 334.
Amynta, rey de los gálatas: 63.
Ana, profetisa: 26.
Ananías, cristiano de Damasco: 51.
Ananías, esposo de Safira: 19, 23, 28.
Anás II: 22
Anazarbus: 330.
Ancira: 222, 231, 298, 304, 312, 331.
Anchialos: 223, 231.
Andrés, apóstol: 89, 113, 129, 190.
Andronikus, mártir: 330.
Angulema: 343.
Aniceto, obispo: 102, 195, 273.
Antero: 175.
Antioquía, en Pisidia: 57, 65, 70, 72.
Antioquía, en Siria: 19, 34, 43, 57, 59, 68, 73, 93, 104, 116, 161, 170, 176, 181, 193, 223, 231, 235, 242, 256, 267, 296, 313, 317, 326, 332, 334, 339, 357.
Antioquía, patriarcado: 240, 267.
Antipas, obispo (?) de Pérgamo: 154.
Antolycus: 170, 243.
Antonino Pío, emperador romano: 163, 194, 218.
Antonio, *el Grande*: 314.
Apamea: 222, 231.
Apelles: 205, 212.
Aper, prefecto: 322.
Apolinar, obispo de Hierápolis: 168, 230, 242.
Apolo: 66, 96, 109.
Apolo de Mileto: 324.
Apolo, dios: 218.
Apolonio: 169.
Apolonio de Tyrana: 321.
Apollonio (antimontanista): 219, 223, 231.
Aptunga: 343.
Aquilas: 92, 152.
Aquila griega, traducciones: 252.
Aquila, prefecto: 172.
Aquilea: 251
Arabia: 51, 297, 331.
Arcadio, mártir en Mauritania: 342.
Ardaban: 218.
Arelate: vid. *Arles*.
Arístides, apologeta: 243, 286, 299, 318.
Aristión: 113.
Ariston: 102.
Aristóteles: 266, 317.
Arles: 297, 346.
Armenia menor: 354.
Armenia: 90, 297.
Arnobio: 262.
Arrio: 257.
Arrius Antonino: 169.
Artenión: 266.
Arykanda: 338.
Asclepiodot: 266.
Asia: 19, 119.
Asia Menor: 58, 63, 71, 79, 93, 96, 104, 113, 116, 124, 154, 157, 161, 167, 184, 209, 222, 230, 233, 238, 279, 297, 312, 323, 325, 329, 332, 335, 338.
Asia proconsular: 64, 88, 112, 116, 118, 162, 166, 169, 181, 200, 223, 230, 235, 273.
Asklepio, dios griego: 329.

Asterio, mártir: 330.
Atalia: 57.
Atalo: 166
Atanasio, obispo de Alejandría: 314.
Atenágoras: 167, 242, 308, 312.
Atenas: 64, 70, 163, 167.
Athos, monte: 211.
Augsburzo: 341.
Augusta Vindelicorum: vid. *Augsburzo.*
Augusto, emperador romano: 147, 154.
Augustodunum: vid. *Autun.*
Aurelio, emperador romano: 185, 268.
Aurelio Quisinio: 185.
Autun: 263.
Avito, obispo de Viena: 344.

B

Babylas, obispo de Antiognía: 176, 181.
Bacchylus, obispo de Corinto: 273.
Baco, mártir: 333.
Balcanes: 11, 323, 329, 354.
Barcelona: 342.
Bardesanius: 199.
Bar Kochba: 102
Barlaam, mártir: 334.
Bartolomé: 90.
Basílides, fundador de los basilidianos: 194, 195, 199.
Basílides, obispo de Astorga: 302.
Basilio, *el Grande,* obispo de Cesárea en Capadocia: 331.
Bassianus: 173.
Beda, *el Venerable*: 345.
Benavent: 341
Berea: 64, 102.
Bernabé: 26, 44, 51, 57, 60, 64, 73, 89, 103.
Bernike: 334
Betania: 130.
Betseda: 130
Biblios: 166.
Bitinia: 88, 90, 157, 161, 271, 321, 330, 350.
Bizancio: 266, 352, 354, 357.
Bizya: 330.
Blandina: 166.
Blas, obispo de Sebaste, en Asia Menor: 354.
Bonifacio, mártir en Trier: 344.
Bonn: 344.
Bósforo: 337, 348, 357.
Brescia: 191.
Britania: 9, 91, 323, 345.
Bruttius: 156
Bruyne, D. de: 116.

C

Cafarnaun: 130, 202.
Caifás: 32, 134.
Calcedonia: 330, 354.
Calixto I, papa: 174, 211, 270, 289, 291, 308.
Caná: 127.
Cancius Severus: 169.
Cándido (gnóstico): 216.
Cándido, mártir: 344.
Capadocia: 88, 169, 175, 247, 279, 330.
Caprasio, mártir en Angulena: 343.
Caracalla, emperador romano: 165, 173.
Caransius, usurpador: 345.
Carino, hermano del emperador romano Numeriano: 321.
Caro, emperador romano: 321.

Cartago: 116, 119, 172, 179, 212, 216, 225, 233, 240, 260, 268, 272, 284, 291, 293, 302, 308, 310, 312, 335, 342.
Casio, mártir en Bonn: 344.
Cassius Dio: 152, 155, 168.
Castor, (cuatro coronados): 329.
Catalina de Alejandría: 347.
Cavalieri, P. Franchi de: 184.
Cecilia: 174.
Ceciliano, obispo de Cartago: 343.
Cecilio, obispo de Bilta: 281.
Ceferino, papa: 224, 232, 266, 270, 288, 291.
Celerino: 181.
Celesiria: 333.
Celso: 186, 242, 251, 274, 321.
Centocelle: 182.
Cerdeña: 168, 175, 323.
Cerinto: 119, 200, 210, 232.
César, Julio, emperador romano: 147.
Cesaraugusta: vid. *Zaragoza.*
Cesárea, (Capadocia): 175, 279, 331.
Cesárea, (Mauritania): 342.
Cesárea, (Palestina): 21, 24, 42, 52, 68, 92, 98, 144, 184, 250, 255, 332, 334.
Cessuras: 302.
Cestius Gallus: 22.
Cicerón: 262.
Cilicia: 19, 47, 57, 240, 279, 330, 331, 333.
Cimella: 176
Cipriano, obispo de Cartago: 179, 183, 233, 240, 258, 261, 264, 272, 277, 279, 284, 294, 297, 301, 305, 312, 331, 336.
Cirene: 19, 43.
Cirilo, obispo de Alejandría: 335.
Ciro, en Siria: 191.
Ciro, mártir: 335.
Cirta, en Numidia: 343.
Claudia, cristiana romana: 100.
Claudio, (cuatro coronados): 329.
Claudio, emperador romano: 47, 92, 151.
Claudio, mártir con Asterio: 330.
Claudio Lucio Herminiano: 169.
Claudio Lysias: 98.
Clemente, obispo de Alejandría: 24, 93, 116, 119, 171, 195, 205, 216, 248, 262, 275, 282, 288, 309.
Clemente I (de Roma), papa: 93, 99, 108, 117, 152, 286, 313.
Clemente Flavio: 155.
Cleomenes: 268.
Coma (alto Egipto): 314.
Commodiano: 263.
Cómmodo, emperador romano: 169, 230, 242.
Complutum: vid. *Alcalá.*
Constancia Flavia Julia: 350, 354.
Constancio Clorus, emperador romano: 323, 340, 343.
Constantino *el Grande,* emperador romano: 142, 150, 233, 263, 314, 345, 360.
Constantinopla: 10, 105, 211, 257.
Colonia: 91, 344.
Colosas: 98.
Córcega: 323.
Córdoba: 342.
Corinto: 64, 79, 82, 85, 92, 96, 99, 103, 108, 111, 237, 273.
Cornelio, centurión romano: 23, 42, 81, 88.
Cornelio, papa: 182, 239, 296, 301.
Cosme: 333.
Cosme, mártir: 333.
Creta: 100.
Cresto: 152.

Crisópolis: 354.
Crispo, hijo de Constantino *el Grande*: 357.
Crippa: 342.

CH

Chapman Y.: 241.
Chipre: 43, 57, 89, 103, 191, 195, 333.

D

Dahlmann, José: 90.
Dálmata: 321.
Dalmacia: 329.
Damasco: 48 53, 57, 339.
Dámaso I, papa: 156, 293.
Damián, mártir: 333.
Daniel: 31.
Danubio: 91, 323, 329.
David, (Davidides): 29, 31, 70, 76, 101, 156.
Debeltum: 223, 231.
Decio, emperador romano: 149, 178, 182, 183, 251, 261, 297, 302, 306, 321, 328, 331, 335, 341.
Deissmann Adolfo: 47.
Delfos: 47.
Demetrio, mártir en Tesalónica: 329.
Demetrio, obispo: 185.
Demetrio, obispo de Alejandría: 171, 250, 301, 303.
Derbe: 57.
Dídimo, *el ciego*: 233.
Dio, presbítero y mártir en Alejandría: 334.
Diocleciano, emperador romano: 150, 186, 194, 262, 322, 330, 340, 343, 346.
Diognete, carta a: 242, 299.
Dionisio: 115.
Dionisio, obispo de Alejandría: 176, 179, 180, 270, 279, 283, 297, 301.
Dionisio, obispo de Corinto: 110, 167, 208, 288, 301.
Dionisio, papa: 270.
Dionisio, presbítero romano: 280.
Dionisio Areopagita: 65.
Dios-Koros, mártir: 335.
Domiciano, emperador romano: 101, 104, 109, 111, 120, 150, 156, 160.
Domitila Flavia: 155.
Domitila, *la joven* (?): 156.
Domitius Ulpianus: 150.
Domnina, mártir: 334.
Domnio, obispo de Salonia: 329.
Donatila, mártir en Africa: 343.
Donato, amigo de Lactancio: 327.
Doroteo, mártir en Nicomedia: 325.
Doroteo, presbítero de Antioquía: 257.
Dositeo: 189, 211.
Drosis, mártir: 334.

E

Eboracum: vid. *York*.
Echines, montanista: 223.
Edesa: 333.
Efeso: 64, 72, 96, 100, 113. 118, 124, 235, 273.
Egipto: 28, 93, 96, 105, 147, 151, 172, 179, 184, 188, 193 240, 246, 297, 314, 323, 329, 333, 336.
Elagabal, emperador romano: 165, 173.
Eleuterio: 83, 224, 239.
Elio Publio Julio, obispo de Debeltum: 231.
Elvira-Granada: 263, 304, 307, 342.

Elxai (Elkesai): 200.
Elymas: 58.
Emaús: 36.
Emesa: 173, 339.
Ennoia: 195.
Epicuro: 259.
Epifanio, obispo de Constancia y Chipre: 191, 193, 200, 205, 218, 222, 233, 266.
Epígono: 268.
Epiro: 100.
Esculapio: 356.
Esmirna: 104, 116, 119, 141, 164, 166, 181, 210, 235, 268, 273, 244.
España: 9, 91, 97, 99, 111, 167, 180, 183, 233, 263, 302, 312, 323, 342, 346.
Estebán, mártir: 19, 24, 28, 34, 43, 48, 70, 88
Estebán I, papa: 241, 279, 297, 301,
Estrasburgo: 91.
Etiopía: 90.
Eubulus: 100.
Euclides: 266.
Euktemon, obispo de Esmirna: 180, 302.
Eufemia, mártir: 330.
Eulalia, de Mérida, mártir: 342.
Eumenia: 167, 273.
Euquerio, obispo de Lión: 344.
Eusebio, obispo de Cesárea: 22, 24, 92, 101, 113, 118, 144, 156, 162, 165, 171, 175, 181, 184, 205, 208, 218, 222, 230, 232, 243, 247, 251, 255, 266, 274, 276, 296. 317, 321, 323, 325, 329, 334, 337, 344, 347, 350, 353, 358.
Eusebio, obispo de Nicomedia: 256.
Eusebio, papa: 347.
Exuperio, mártir: 344.

F

Fabián, obispo de Antioquía: 177, 239, 296, 302.
Fabián, papa: 177, 181, 295.
Fabio, mártir en Cesárea (Mauritania): 342.
Fausta, esposa de Constantino *el Grande*: 345, 357.
Fausto, presbítero y mártir en Alejandría: 334.
Faye, E. de: 192.
Felicitas (de Cartago): 172.
Felicitas (de Roma): 165.
Felicísimo, diácono de Cartago: 294.
Felipe, *el Arabe*, (emperador romano): 176.
Felipe, apostol: 90, 113, 129.
Felipe, diácono: 20, 24, 37, 42, 188.
Felipe, obispo de Heraclea: 274, 329.
Félix, gobernador: 98.
Félix, mártir: 341.
Félix, obispo de Aptunga: 343.
Félix, obispo de Thibiuca: 342.
Fenicia: 331, 339.
Festo, gobernador: 22, 98.
Fidus, carta al obispo: 277.
Filadelfia en Lydia: 104, 235, 286.
Fileas, obispo de Thumis: 334.
Filemón, compañero del apóstol Pablo: 99.
Filemón, presbítero romano: 280.
Fileto: 79.
Filoromus, mártir en Alejandría: 334.
Filipo: 64, 67, 73, 85, 98, 161, 265, 301, 312.
Filipópolis, en Tracia: 330.
Filón de Alejandría: 55, 96, 124, 246.

Firmiliano, obispo de Cesárea en Capadocia: 175, 231, 279.
Flavia Neápolis: 258.
Flavio Josefo: 22.
Flavios, familia romana: 155.
Flora, carta a la mujer: 191, 199.
Florencio, mártir en Bonn: 344.
Florino, presbítero: 210.
Focio, patriarca de Constantinopla: 211.
Fortunato de Cartago: 294.
Fortunato, obispo de Cessuras: 302.
Fotino, obispo de Cartago: 261.
Fotino, obispo de Lión: 211.
Frigia: 62, 90, 113, 164, 166, 218, 222, 230.
Fructuoso, obispo de Tarragona: 183.
Frundano, obispo de Abitina: 343.

G

Galacia: 62, 63, 67, 222, 279.
Galeno: 266. 306.
Galerio Maximiano, emperador romano: 323, 329, 332, 336, 340, 346, 352.
Galia: 9, 91, 116, 154, 166, 180, 183, 210, 223, 233, 274, 297, 323, 344, 352.
Galieno, emperador romano: 184.
Galilea: 20, 26, 122, 125.
Galilea, mar de: 130.
Galión: 47.
Gallus Treboniano, emperador romano: 182, 295.
Gamaliel: 19, 48, 87.
Gandara: 90.
Gayo de Roma: 232.
Gayo, presbítero: 93, 119.
Gaza: 332.
Genf: 344.
Gereón, mártir en Colonia: 344.
Gerona: 342.
Gildas, *el escritor*: 345.
Glabrio, Acilius, mártir: 155.
Gordiano I, emperador romano: 176.
Gordiano II, emperador romano: 176.
Gordiano III, emperador romano: 176.
Gordio, mártir: 331.
Grecia: 71, 93, 96, 240.
Gregorio, mártir en Nicomedia: 325.
Gregorio, obispo de Niza: 306.
Gregorio de Tours: 167.
Gregorio Taumaturgo, obispo de Neocesárea: 181, 250, 253, 274, 298, 306.
Gurias, mártir: 333.

H

Harmonius: 199.
Harnac, Adolfo: 46, 94, 113, 201, 245, 258, 311.
Hegesipo: 22, 101, 156.
Helena, emperatriz romana: 357.
Heraclea: 274, 329, 352.
Heracleón: 199.
Heracles, patriarca de Alejandría: 250.
Heráclito: 124.
Heraclio, cristiano romano: 347.
Hermas, pastor de: 258, 284, 286, 289, 296.
Hermias: 242.
Hermógenes: 199, 212.
Herodes Agripa I: 20, 88, 118.
Herodes Agripa II: 22, 98.
Herodes II, Antipas: 118.
Hesiquio, obispo y mártir: 334.

Hierápolis, en Frigia: 113, 168, 222, 242, 301.
Hierocles: 321.
Higinio: 195.
Himeneo: 79.
Hipólito de Roma: 119, 174, 189, 191, 193, 199, 211, 216, 223, 232, 240, 259, 266, 270, 274, 282, 289, 293, 296, 303, 308, 317.
Horos: 196.

I

Iconio: 59, 72, 231.
Ignacio, obispo de Antioquía: 93, 161, 235, 238, 256, 265, 280, 286, 301.
Iliria: 65, 345.
India: 90, 247.
Inglaterra: 105.
Ireneo, obispo de Lión: 93, 116, 119, 161, 165, 168, 173, 189, 192, 195, 198, 205, 208, 211, 215, 224, 238, 247, 274, 280, 283, 288, 301.
Ireneo, obispo de Sirmio: 329.
Isaac, hijo de Abraham: 30.
Isaac, obispo de Genf: 344.
Isabel, mujer de Zacarías: 26.
Isaías: 42.
Italia: 9, 91, 105, 154, 162, 167, 180, 268, 279, 284, 296, 302, 323, 340, 344, 349.
Italia, Norte de: 344.

J

Jacob, *el patriarca*: 30.
Jason: 102.
Jenaro, obispo de Benavent: 341.
Jerónimo: 102, 218, 251, 257, 259, 261, 314.
Jerusalén: 16, 19, 21, 24, 34, 39, 42, 48, 51, 54, 57, 60, 64, 68, 72, 86, 89, 98, 101, 115, 118, 121, 125, 131, 161, 181, 188, 247, 250, 309, 357.
Joel, profeta: 27, 38.
Jope: 20, 35, 282.
Jordán: 22, 358.
José: 102, 129, 200.
Juan, apóstol: 16, 18, 34, 37, 60, 89, 101, 104, 112, 138, 141, 154, 156, 164, 190, 200, 232, 265, 273, 282, 289, 319.
Juan, *el presbítero*: 112.
Juan, mártir en Alejandría: 335.
Judas Barsabas: 21, 25, 103.
Juan Bautista: 26, 118, 129, 136.
Juan Crisóstomo: 330, 334.
Judas Iscariote: 222.
Judas Tadeo, apóstol: 89, 101.
Judea: 18, 26, 57, 101, 153, 226.
Julia Domna, emperatriz romana: 173.
Julia Manea, emperatriz romana: 174, 317.
Julia Mesa: 173.
Julia Semias: 173.
Julián, mártir en Cilicia: 330.
Julián, obispo de Apamea: 231.
Julián, procónsul: 194.
Julita, mártir: 331.
Julius Cassianus: 205.
Júpiter: 322, 352.
Justina: 274.
Justiniano, emperador romano de Oriente: 10.
Justino, gnóstico: 193.
Justino, mártir: 119, 162, 167, 201, 205, 209, 243, 245, 258, 272, 278, 280, 288, 312.
Justino, obispo de Nicomedia: 325.

K

Karikus, carta a: 231.
Karl-Boor: 117.
Karpócrates: 199.
Karpus: 167.
Kephas: vid. *Pedro*:
Kolsim: 314.
Konon, mártir: 181.
Kumane: 231.

L

Lactancio: 150, 156, 185, 263, 321, 323, 326, 328, 337, 340, 344, 347, 350.
Lambasis: 183.
Lampritius: 174.
Laodicea en Frigia: 167, 190, 273.
Larifa: 163.
Lázaro de Betania: 130, 134.
Leocadia de Toledo: 342.
Leónidas: 249.
Leto: 172.
Líbano: 333.
Licaonia: 57, 63.
Licinio, emperador romano: 338. 346, 350, 354.
Licópolis: 335.
Lidia: 20, 23, 222.
Lino, papa: 239.
Linus, cristiano romano: 100.
Lión: 166, 210, 223, 344.
Listra: 59, 72.
Lorenzo: 183.
Lucania: 341.
Lucano: 205.
Lucas, evangelista: 18, 29, 104, 117, 120.
Lucía, mártir en Siracusa: 341.
Luciano, presbítero y mártir en Antioquía: 339.
Lucila (matrona): 343.
Lucio, mártir: 183.
Lucio I, papa: 182.
Lykia: 313, 338.

M

Macedonia: 63, 67, 85, 100, 161, 240, 313.
Macrinus, emperador romano: 173.
Magnesia: 235.
Mainz: 91, 175.
Majencio, emperador romano: 345, 349.
Makrianus: 182.
Malco: 184.
Malquión: 256, 267.
Mambre (encina): 357.
Mani: 194.
Marcelino, papa: 341.
Marcelo I, papa: 347.
Marcia: 168.
Marcial de Mérida: 302.
Marciana, mártir: 342.
Marciano, obispo de Arles: 297.
Marción: 201, 207, 209, 214, 291.
Marcotis: 235.
Marco Aurelio, emperador romano: 156, 163, 165, 168, 218, 242.
Marco, Juan, evangelista: 57, 64, 89, 103, 120.
Marcos, adivino: 199.
Marcos, obispo de Jerusalén: 102.
Marcos, senador: 177.
María: 102, 197, 200, 203, 267.
María de Betania: 130.
María Magdalena: 191.
Mariano (diácono): 183.
Marino: 185.
Mar Mediterráneo: 9.

Marsella: 343, 346.
Marta: 130.
Mateo: apóstol y evangelista: 90. 113, 120.
Matías, apóstol: 23, 88.
Mauricio: 343.
Maurino: 161.
Mauritania: 90, 173, 240, 279, 323, 342.
Mauro: 166.
Máxima, mártir en Africa: 343.
Maximiano, *el Hércules*: 322, 329, 340, 343, 346.
Maximila: 218, 226, 229.
Maximino Daia, emperador romano: 256, 324, 329, 331, 337, 339, 348, 352.
Maximino, *el Tracio*, emperador romano: 175, 178, 293.
Máximo Pappianus, emperador romano: 175.
Mayorino: 343.
Melicio, obispo de Licópolis: 335.
Melitón, obispo de Sardes: 156. 163, 167, 242, 273.
Menandro: 189, 193, 201.
Menas, mártir: 335.
Menfis: 311.
Mennon, mártir: 330.
Mensurio, obispo de Cartago: 343.
Menuthi: 335.
Mérida: 302, 342.
Mesia: 321.
Mesopotamia: 90, 297, 331.
Metodio, obispo de Olimpo: 216, 255, 313.
Milán: 341, 345, 350.
Milcíades, apologeta: 167, 210, 230, 242.
Mileto: 72, 100, 324.
Militene: 325.
Minucio Fundano: 162, 163.
Minucio, Félix: 258, 308, 312.
Misia: 218.
Mitrovica: 329.
Moisés: 28, 34, 76, 127, 267, 269.
Moisés, mártir: 180.
Mosela: 91.
Montano, autor del montanismo: 117, 218, 234.
Montano, mártir: 184.
Mommsen Theodor: 149, 160.

N

Nablus: 258.
Nabor, mártir: 341.
Neocesárea: 181, 250, 308.
Nápoles: 91, 341.
Natalis: 266, 288.
Natanael: 129.
Nereus: 156.
Nerón, emperador romano: 110, 150, 152, 156, 160.
Nerva, emperador romano: 120.
Nicodemo: 126.
Nicomedia: 256, 262, 323, 329, 336, 340, 348, 352, 357.
Nicópolis: 100.
Nilo: 314, 356.
Nikotasto: 329.
Nissa: 306.
Niza: 177.
Noe: 292.
Noeto: 211, 268.
Norteamérica: 105.
Novaciano: 240, 259, 263, 296, 302, 304, 308.
Novicum: 263, 323.
Numeriano, emperador romano: 186, 321.
Numidia: 169, 173, 183, 240, 262, 279, 323, 342.

O

Olimpo: 216, 255, 312.
Onésimo: 98.
Optato, mártir en Zaragoza: 342.
Oriente: 10, 42, 108, 124, 188, 228, 233, 237, 246, 275, 297, 323, 329, 331, 337, 347.
Orígenes: 171, 174, 186, 195, 199, 211, 216, 220, 242, 249, 255, 257, 259, 263, 270, 274, 277, 282, 303, 306, 317, 321.
Otrus: 222, 230.

P

Pablo, apóstol: 16, 18, 21, 26, 35, 45, 87, 92, 96, 101, 103, 109, 111, 118, 132, 135, 152, 155, 189, 190, 203, 212, 228, 238, 265, 269, 286, 290, 304, 309, 319.
Pablo, mártir en Cartago: 294.
Pablo de Samosata, obispo de Antioquía: 256, 267, 302, 313.
Pablo de Tebas: 314.
Pacomio: 315.
Padua: 341.
Palestina: 21, 26, 34, 40, 44, 47, 58, 69, 75, 91, 102, 181. 184, 193, 250, 255, 258, 273, 313, 327, 331, 333, 340, 350, 357.
Palmira: 185, 268.
Pamfilia: 57, 181, 338.
Pamfilo, presbítero en Cesárea: 251, 255, 332.
Pandataria, isla de: 155.
Pantaleón: 330.
Panteno: 247.
Papías, obispo de Hierápolis: 113, 117.
Papisius: 102.
Pappianus: 176.
Papylus: 167.
Paquimio, obispo y mártir: 334.
Paráclito, montanista: 218, 226.
París: 91.
Patmos, isla de: 119, 156.
Patrás: 90.
Pedro, apóstol: 16, 18, 20, 23, 27, 32, 34, 37, 42, 51, 54, 61, 64, 70, 89, 92, 100, 103, 111, 130, 135, 137, 152, 188, 238, 241, 282, 319.
Pedro, mártir en Nicomedia: 325.
Pedro I, obispo de Alejandría: 255, 334, 339.
Pella: 21, 101, 118.
Pentápolis, líbica: 270.
Pepuza: 219, 226, 231.
Perea: 130.
Perennis, prefecto pretoriano: 169.
Pérgamo: 104, 154, 166.
Perge: 57.
Perpetua: 172.
Petau: 263, 329.
Petiliano, obispo donatista de Constancia: 341.
Philastrius, obispo de Brescia: 191, 219.
Pilato, Poncio: 131, 153, 214, 339.
Pinnas, obispo: 185.
Pío I, papa: 286.
Pionio: 180.
Pirro: 259.
Pisidia: 57, 63, 65, 70, 72.
Pispir: 314.
Pistis Sophia: 191.
Pitágoras: 195, 244.
Platón: 124, 188, 242, 245, 251, 254, 257, 316.
Platonia: 329.
Plinio, *el joven*: 157, 170, 271.

Policarpo, obispo de Esmirna: 116, 119, 141, 161, 164, 210, 265, 273, 286, 301.
Polícrates, obispo de Efeso: 118, 273.
Poncio, mártir en Cimella: 176.
Ponciano, papa: 175.
Pontia, isla de: 156.
Pontius, carta a: 231.
Ponto: 88, 90, 181, 201, 250, 273, 330, 331, 306, 353.
Ponza: 156.
Porfirio: 119, 186.
Práxeas: 224, 268, 270.
Prisca: 218, 226, 229, 231.
Priscila: 92, 152.
Priscila (montanista): vid. *Prisca.*
Prisco: 184.
Probus, mártir: 330.
Proclus, montanista: 210, 232.
Procopio, mártir: 332.
Procorus: 120.
Prodikus: 199.
Prokonessos: 194.
Prosdoke: 334.
Prudencio, poeta: 342.
Psotius, obispo y mártir: 335.
Publius, obispo de Atenas: 167.
Pudens: 100.
Puteoli: 91, 341.

Q

Quaden: 165.
Quintila: 222.
Quintín, mártir: 343.
Quinto: 164.
Quirino, obispo de Siscia: 329.

R

Rafael: 349.
Rávena: 328, 345.
Recia: 323, 341.
Reposto, obispo de Suturnucum: 302.
Reticio, obispo de Autun: 263.
Rhin: 91, 346.
Rhodon: 205.
Ritschl, Alberto: 113, 122.
Rogaciano, diácono: 279.
Roma: 45, 56, 68, 72, 91, 95, 97, 100, 103, 108, 111, 116, 119, 137, 152, 156, 161, 165, 168, 174, 180, 183, 185, 195, 201, 205, 211, 216, 224, 232, 241, 258, 266, 272, 275, 278, 283, 291, 293, 301, 310, 317, 325, 329, 335, 341, 345, 349, 356.
Romano, diácono de Cesárea: 333.
Rómula, madre del emperador Galerio: 323.
Rossi, G. B. de: 144.
Rufino, presbítero de Aquilea: 251. 255.
Ruinart. Th.: 161.
Rusafa: 333.
Rusia: 10.

S

Sabelio: 268.
Sabino, prefecto: 337, 348.
Safira: 19, 23.
Sagaris, obispo de Laodicea: 167.
Salamina de Chipre: 57.
Salodurum: 344.
Salónica: 329.
Samaria: 18, 26, 188.
Samonas, mártir: 333.
Samuel: 28.
Sanktus: 166.
Santiago, mártir: 183.
Santiago el Mayor, apóstol: 20, 22, 89, 112, 118.

Santiago el Menor, apóstol: 21, 24, 33, 40, 51, 61, 69, 89, 101, 113, 118.
San Pedro: 94, 100, 357.
San Quintín: 343.
Sardes: 104, 156, 242, 273.
Satornil, gnóstico: 193.
Saturnino: vid. *Satornil, gnóstico.*
Saturnino, presbítero de Abitina: 342.
Saturnino, procónsul: 169.
Saturo: 172.
Saulo: vid. *Pablo apóstol.*
Schmidt, Carlos: 90, 192, 210.
Scili: 169.
Scitia: 90.
Sebaste, en Asia Menor: 354.
Sebastián: 94, 329, 341.
Sebastián, mártir: 341.
Secunda, mártir en Africa: 343.
Semproniano: 329.
Septimio Severo, emperador romano: 171, 178, 211, 226, 247, 278, 345.
Serapión, obispo de Antioquía: 231.
Serapis: 311.
Serennius Gratianus: 162.
Sergio, mártir en Celesiria: 333.
Sergio Saulo: 58.
Segismundo, rey de los burgundos: 344.
Severa, emperatriz romana: 177.
Severo, mártir: 330.
Severo Alejandro, emperador romano: 174.
Severo, Flavio Valerio, emperador romano: 345, 353.
Severus, patriarca de Antioquía: vid. *Severianos.*
Sicca: 262.
Sicilia: 323, 341.
Sicygien: 195, 198.
Sidón: 333.
Silas, (Silvano): 21, 25, 64, 103.
Silvano: vid. *Silas.*
Silvano, obispo de Emesa· 339.
Silvano, obispo de Gaza: 333.
Simeón, *el anciano*: 26.
Simeón, obispo de Jerusalén: 24, 101, 161.
Simón, *el celoso*: 90.
Simón, *el Mago*: 20, 23, 94, 188, 201, 210, 212.
Simplicio: 329.
Sinope: 201.
Sinuesa: 341.
Siracusa: 341.
Siria: 22, 57, 90, 93, 102, 105, 151, 173, 181, 193, 205, 223, 238, 283, 297, 312, 325, 331, 335, 352.
Sirmiun: 329.
Siscia: 329.
Sixto II, papa: 183, 280.
Skapula: 169, 173.
Sohm, Rudolph: 109.
Sol, dios de Emesa: 173.
Sol, dios de Palmira: 185.
Sophia: 196.
Sotas: 231.
Suetonio: 152, 155.
Susa: 349.
Sutunurcum: 302.

T

Tabita: 35.
Taciano: 167, 205, 242, 244, 258, 308.
Tácito: 152.
Tarachus, mártir: 330.
Tarragona: 183, 342.
Tarso: 44, 47, 52, 71.

Tebaida (alto Egipto): 314.
Tebas: 172, 314, 332.
Tebeste: 342.
Tecla: 90.
Telesforo: 165.
Teoctistus, obispo de Cesárea: 250.
Teodoción, traducciones griegas de: 252.
Teodoredo, obispo de Ciro: 191.
Teodoro, mártir: 331.
Teodoro, obispo de Octodurum: 344.
Teodoro, obispo y mártir en Egipto: 335.
Teodoto: 199.
Teodoto, *el Cambista*: 266.
Teodoto, *el Curtidor*: 266, 270.
Teodoto (montanista): 221.
Teófilo, obispo de Antioquía: 116, 170, 242, 256, 299, 308.
Término, dios romano: 324.
Tertilo: 23.
Tertuliano: 89, 93, 94, 116, 119, 153, 156, 164, 169, 173, 205, 210, 215, 218, 220, 223, 224-229, 232, 258, 260, 264, 268, 270, 275, 278, 280, 283, 288, 291, 295, 307, 310.
Tesalónica: 64, 163, 329, 354.
Thaseas, obispo de Eumenia, mártir: 167.
Themison: 219, 231.
Thibiuca: 342.
Thmuis: 334.
Thysdrus: 169.
Tiátira: 104, 222, 232.
Tíber: 349.
Tiberio, emperador romano: 153, 202.
Timoteo: 46, 74, 97, 100, 104, 189, 290.
Tirannion, obispo de Tiro: 333.
Tiro: 251, 333, 338, 357.
Tirso, mártir en Trier: 344.
Tito: 46, 57, 74, 104.
Tivaga: 343.
Toledo: 342.
Tolomeo, gnóstico: 191, 199.
Tolomeo, maestro cristiano: 164.
Tomás, apóstol: 89, 113, 131, 190.
Tours: 167.
Tracia: 90, 175, 185, 223, 231, 240, 274, 323, 329, 354.
Tralles: 235.
Trajano, emperador romano: 101, 119, 157-161, 166, 169, 200, 271.
Trier: 91, 344.
Trifón (diálogo con): 244.
Tróade: 82, 100.
Tubinga, escuela de: 17, 45, 69, 188.
Tuburbo: 343.
Tymión: 219.
Typasines, mártir en Tivaga: 343.
Tyrana: 321.

U

Urbano I, papa: 174.
Urso, mártir: 344.
Utika: 150.

V

Valentín: 194, 199, 204, 210.
Valeriano, emperador romano: 176, 182, 184, 321.
Venus: 356.
Vespasiano, emperador romano: 22.
Vesponius Candidus: 169.
Veturius, general jefe: 323.
Vicente de Zaragoza: 342.

Víctor, mártir en Cesárea (Mauritania): 342.
Víctor, mártir en Marsella: 343.
Víctor, mártir en Milán: 341.
Víctor, mártir en Salodurum: 344.
Víctor, mártir en Xanto: 344.
Víctor I, papa: 118, 172, 224, 258, 266, 270, 274, 283, 301.
Víctor Veterano, mártir: 344.
Victorino, obispo de Pettau: 263, 329.
Viena: 166, 223, 344.
Vito, mártir en Lucania: 341.
Vittius Epagattius: 166.
Volusianus: 182.

X

Xanto: 344.

Y

York: 345.

Z

Zacarías, sacerdote: 26.
Zahn, Teodoro: 113.
Zebedeo: 91.
Zenobia, reina de Palmira: 185, 268.
Zenobio, presbítero de Sidón: 333
Zotico, obispo de Kumane: 231.
Zotico, obispo de Otrus: 230.

INDICE DE MATERIAS

A

Accepta facientes: 180.
Acólitos: 303.
Acta Archelai: 195.
Actas de los mártires: 150, 154, 156, 161, 165, 169, 172, 175, 177, 183, 330, 335, 343, 354.
— de Tomás: 90.
Actividad misionera del apóstol Pablo: 21, 51, 57-68.
Aelia Capitolina: 102.
Afirmaciones de Jesús: 31.
Alejandrinos (judíos de Alejandría y Egipto): 19.
Alogos: 117, 233.
Anacoretas: 314.
Angel de penitencia: 287.
Anónimo antimonarquiano: 288.
Anónimo antimontanista: 168, 221, 230.
Antigüedad, antiguo-clásica: 9.
— cristiana: 9, 46, 360.
Antignósticos: 191, 210, 243, 260.
Antiguos pueblos: 9.
Antiheréticos: 242, 245, 259.
Antimontanistas: 219, 230, 233, 243.
Antimonístico: 64.
Antropología: 196.
Apocalipsis de Juan: 104, 119, 154, 232.
— gnóstico: 191.
Apocatástasis: 254.
Apócrifo de Juan: 191.
Apologetas: 242, 245, 248, 258, 360.
Apóstatas: 179, 184, 293, 302, 306, 328, 331, 336, 341, 346.
Apostolado: 75, 107.
Arco de Constantino, en Roma: 349.
Arcónticos: 193.
Areópago de Pablo: 70.
Aristotelismo: 257.
Armonía de los evangelios: 205.
Armenios: 339.
Arrianismo: 257, 314, 353, 357.
Arúspices (videntes): 356.
Arte cristiano: 317.
Ascetas: 311.
Asia occidental: 43.
Asiáticos: 188, 274.

25

Ateísmo: 148, 155, 242.
Audientes: 240, 331.
Autotestimonio de Jesús: 127.
Ayuno: 106, 204, 219, 228, 273, 277, 283.
Ayunos estacionales: 228, 283.

B

Babilónicos: 188.
Bajo Egipto: 334.
Barbelo-gnósticos: 193.
Basilidianos: 247.
Bautismo: 36, 79, 106, 136, 204, 231, 271, 276-281, 282, 287, 297.
— clínico: 296, 303.
— de sangre: 278.
Beneficencia católica: 309-311, 316.
Borberianos: 193.
Budismo: 311.

C

Caja de la Iglesia: 310.
Carta a Filemón: 99.
— de Bernabé: 286.
— de Clemente: 93, 99, 108, 111, 152, 236, 258.
— segunda a los corintios: 286.
Cartas apostólicas gnósticas: 190.
— de paz: 293.
Canon de la misa: 272.
Catacumbas: 144, 317.
— de Príscila: 94, 155.
— de San Calixto: 175.
— romanas de Domitila: 156.
Cátaros: 297.
Catecúmenos: 171, 246, 263, 277, 281, 298.
Catequistas de Antioquía: 256.
Catolicismo: 16, 108, 134-137, 143, 193, 217, 234.
— primitivo: 10, 133, 141, 143, 217, 359.
Celibato: 204, 304, 312, 357.
Cenobita: 315.
Cibeles: 218.
Ciencia bíblica: 251.
Circunstancias sociales: 318.
Cismas: 108, 240, 285, 291, 294, 303, 335, 343.
— meliciano: 335.
Civilización: 315.
Clases de penitencia: 298.
Clero: 298-305, 325, 328, 331, 356.
Coddianos: 193.
Colectivismo: 95.
Colegio apostólico: 18, 23, 88, 92, 137.
Compendio de la historia de la Iglesia: 117.
Comienzos de la Iglesia: 13-138.
Comunidad de bienes: 37.
— primitiva de Jerusalén: 16, 18, 21, 26, 37, 42, 51, 59, 64, 68, 74, 135, 309.
Comunión, vid. también *Eucaristía*: 276, 280, 298.
Comunismo: 37.
Concilio apostólico: 21, 25, 34, 57, 59-64, 69, 88, 103, 118.
Confesores: 181, 332.
Confirmación: 278.
Controversia sobre la Pascua: 237, 272, 279, 283.
— del bautismo de los herejes: 241, 279, 297, 302.
Controversias dogmáticas: 265.
— penitenciales: 111, 240, 285-298, 303, 306, 341, 346.
Conservatismo: 95.

Constitución antoniana: 173.
Constitución de la Iglesia católica: 235-241.
Constituciones apostólicas: 105, 272.
Coptos: 314.
Cosmología: 196.
Cristianos: 44.
Cristianismo gentil: 19, 35, 45, 61, 132, 200-206, 256.
— extrapaulino: 88-111, 133.
— judío: 17-40, 61, 69, 92, 101, 121, 135, 152, 200.
— paulino: 45-87, 121, 132, 133.
— primitivo: 13-138, 143, 235.
Cronógrafo del año 354: 174, 347.
Cuarenta soldados mártires en Sebaste, Armenia Menor: 354.
Cuestión joánica: 112, 123.
Cuestiones origenianas: 251, 255.
Culto al emperador: 147, 155.
— a los ángeles: 79.
— a Serapis: 311.
— católico: 135.
— comunitario: 80.
— divino: 35, 58, 76, 80, 148, 155, 271-275.
Cultura: 315.
— cristiana: 315-319.

CH

Chiliasmo: 262.

D

Decreto apostólico: 60, 83, 104, 291.
Demiurgo: 200, 202, 205.
Derecho coercitivo: 160.
Desacuerdo entre Pedro y Pablo: 60.
Diaconisas: 158, 239, 310.
Diáconos: 19, 24, 73, 204, 235, 238, 271, 292, 303, 310, 331.
Didache: 105, 107.
Didascalia: 105.
— apostólica, siria: 105, 239, 283, 298.
— de los apóstoles: 239
Dinamismo, vid: *Monarquianismo.*
Dinastía siria (emperadores romanos): 173.
Dioses en el Imperio romano: 155.
Disciplina clerical: 303.
— del arcano: 281.
— de Antioquía: 256.
— penitencial: 221, 228, 285-298.
Discípulos de Pablo: 104.
Discursos misionales de Pablo: 70.
Diteísmo: 270.
Divinidad de Jesús: 77, 126, 132, 135.
Divinidad viviente al emperador: 147, 155.
Docetismo: 199, 205, 265.
Doctores: 72, 107.
Doctrina de los doce apóstoles: 236, 239, 384, 304.
Dogma católico: 135, 249, 253, 259, 264-271.
— trinitario: 271, 275.
Doctrina de Jesús: 29, 33, 52.
Domingo: 82, 106, 271, 274, 357.
Donatista: 341.

E

Ebionitas: 102, 200.
Edad Media: 10.
— Moderna: 10.

Edicto de Milán: 282, 356.
Edificio eclesiástico: 83, 144, 275, 324, 340, 352, 357.
Efusión del Espíritu Santo: 37.
Ekklesia: 23, 75.
El Cristianismo como religión mundial: 39, 71, 86, 133, 143.
Elkesaitas: 200.
Encratitas: 205.
Eón: 196, 198.
Epoca de los mártires: 10, 141-355, 359.
Epifanía, fiesta de la: 274.
Episcopado, vid: *Obispo.*
Epístola Apostolorum: 210.
— a los colosenses: 77, 80, 97, 189.
— a los corintios: 45, 48. 54, 72, 77, 80, 84, 96, 109, 290.
— a los efesios: 72, 80, 97.
— a los filipenses: 67, 73, 77, 97, 108.
— a los gálatas: 45, 48, 53, 55, 60, 64, 66, 118, 203.
— a los hebreos: 46, 117.
— a los romanos: 45, 55, 65, 68, 78, 88, 96, 135, 292.
— a los tesalonicenses: 85, 103.
— a Timoteo: 73, 74, 100.
— a Tito: 73, 74, 79.
Epístolas de Pablo: 45, 49, 54, 64, 71, 74, 81, 87, 97, 104, 114, 124, 135, 203, 212.
— de Pedro: 88, 103.
— de Juan: 265.
— de Judas: 33.
— de Santiago: 33, 36, 39.
— pastorales: 46, 71, 79, 100.
Eremitas, vid: *Anacoretas.*
Escatología: 198.
Escolios: 252.
Escritos: 144, 242, 248, 276.
— canónicos: 99, 119, 213, 247.
— gnósticos: 190, 207, 214, 216.
— sinodales: 230, 267, 274.
Escuela catequística de Alejandría: 171, 246-256.
— de Antioquía: 256.
— de Cesárea: 250.
Esenios: 35, 311.
Especulaciones sobre la hipóstasis: 78.
Esperanza escatológica: 38, 68, 105, 108, 141, 221, 225, 233.
Estoica: 124, 188, 245, 316.
Estoicismo posterior: 188, 245.
Eucaristía: 35, 80, 106, 109, 125, 135, 204, 265, 271, 278, 281, 298, 305.
Evangelio de los hebreos: 102.
— de San Juan: 112-137, 200, 203, 232, 242, 249, 269.
— de San Lucas: 26, 36, 203, 212.
— de San Marcos: 203.
— de San Mateo: 29, 31, 39, 137, 203, 241.
— según María Magdalena: 191.
Evangelios apócrifos: 102.
— gnósticos: 190, 200, 213.
Exorcistas: 326.
Extremaunción: 36.

F

Fariseos: 21, 27, 30, 33, 47, 54, 59, 122, 125, 131.
Floralias: 308.
Fibionitas: 193.
Fiesta del bautismo de Cristo: 274.
Fiestas profanas: 308.
— religiosas: 36, 82, 272.

Filiación divina: 30, 32, 85.
Filosofía griega: 124, 126, 131, 133, 142, 187, 246, 249, 253, 258.
— naturales: 188.
Formación de leyendas cristianas: 91, 177.
Fórmula de bendición: 271.
Fracción del pan, vid: *Eucaristía.*
Fragmento muratoriano: 99, 116, 119.
Francia: 105.
Francos (estirpe): 9, 346.
Fuentes monumentales: 144.

G

Gálatas: 53, 79.
Germanos: 175.
Glosolalia: 81.
Gnosis, vid: *Gnosticismo.*
— cristiana: 189-217.
— cristiano-pagana: 201-206.
— helenística: 193, 194-199, 201, 214, 246.
— judio-cristiana: 201.
— oriental: 193, 198, 201, 214.
— precristiana: 187, 194.
— samaritana: 188.
Gnosticismo: 89, 103, 143, 187-217, 225, 230, 233, 236, 239, 242, 248, 260, 265.
Griegos: 9, 42, 65, 86, 95, 133, 163, 170, 188, 245, 247, 298.
Guerra mundial (1914-1918): 10.

H

Hechos de los Apóstoles: 17, 20, 23, 33, 36, 42, 48, 57, 60, 63, 68, 71, 73, 80, 86, 91, 97, 103, 107, 114, 135, 151, 188.
Hechos de los Apóstoles, apócrifos: 21, 45, 89.
— — gnósticos: 190, 210, 213.
— de Tecla: 90.
Helenismo: 26, 44, 55, 65, 95, 121, 124, 133, 136, 143, 187, 191, 194, 217, 243.
Helenismo judio: 97, 246.
Herejía: 80, 103, 191, 209, 230, 264, 278, 295.
Heresiólogos: 191, 193, 195, 200, 209, 219, 243, 259.
Heterias: 157.
Hexaplas: 252.
Hijo de Dios: 31, 76, 127, 130, 135.
Hijo del Hombre: 31, 76, 127.
Hílicos: 197.
Hipóstasis: 269.
Historia eclesiástica: 166, 333.
Historicidad de Jesús: 15.
Holandeses: 46.
Homilías: 252.
Homilía clementina: 67.

I

Iacentes: 298, 331.
Idea de la Iglesia Católica: 235, 241.
Ideal nuevo y crisiano de la humanidad: 319.
Idealismo: 95, 207, 257.
Iglesia bizantina: 10.
— católica: 9, 235, 241, 264.
— griega: 10, 96, 120, 264, 282, 299, 357.
— latina: 10, 91, 96, 263, 282, 299, 357.
— ortodoxa-eslava: 11.
Iglesias nacionales del Oriente: 10.

Imperio romano: 9, 15, 42, 47, 71, 88, 91, 137, 141, 146, 155, 168, 174, 178, 182, 185, 194, 207, 214, 217, 237, 243, 305, 315, 350, 355, 359.
Imperio romano en Occidente: 9, 91.
Individualismo: 79, 95, 225, 233.
Inmoralidad (acusación contra cristianos): 148, 166, 242.
Invasión de pueblos: 10.

J

Jerarquía: 74, 108, 137, 223, 235.
Jerusalén, patriarcado griego: 105.
Jesús como Mesías: 28, 31, 133, 202.
Judaísmo: 16, 18, 35, 59-64, 65, 68, 76, 79, 87, 97, 101, 203, 243.
Judíos: 30, 39, 54, 58, 79, 86, 101, 121, 147, 151, 243, 247, 263.
Judíos de la diáspora: 26. 47, 51, 58, 69, 75, 147.
Justificación subjetiva: 56, 76.

K

Kainitas: 193.
Kataphrygier: 218.
Kelten: 63.

L

Lábaro: 350.
Latinos: 9, 42, 91, 96.
Lectores: 303.
Legión de Tebas: 344.
Ley judío-mosaica: 16, 30. 34, 53, 56-64, 76, 87, 92, 98, 101, 121, 132, 147, 191, 248.
Leyenda de Pedro: 94.
Leyenda de Pedro en Roma: 93.
Lex julia maiestatis: 155.
Libellatici: 179, 182, 295.
Liber pontificalis: 172, 341.
Libertinaje: 193.
Libertos: 19.
Líbica: 268.
Limosna: 38, 106, 284.
Listas de los apóstoles y discípulos del Señor: 90, 104.
Liturgia: 106, 111, 272.
Liturgia clementina, vid. también: *Liturgia*, 272.
Los cuatro santos coronados: 329.
Logos: 131, 125, 245, 249, 253, 257, 259, 267, 270.
Llegada de Pedro a Roma: 92.

M

Magos: 188, 356.
Mandeismo: 188.
Maniqueísmo: 193, 322.
Manumissio: 356.
Mar Muerto: 200.
Mar Negro: 323.
Mar Rojo: 314.
Marcionismo: 201-206, 216.
Mártires de Sicilia: 169.
Martyrologium Hieronymianum: 167, 341, 345.
Martyrologium Syrum: 118.
Massa Candida: 184.
Matrimonio: 219, 307, 318, 357.
Matronalias: 308.
Medios de santificación subjetivos: 282-284, 305.
Medios sacramentales: 276-282, 305.
Métodos de interpretación de la Sagrada Escritura: 247, 252, 257.

Métodos de interpretación alegorista de la Sagrada Escritura: 247, 252.
— de interpretación gramatical histórico de la Sagrada Escritura: 257.
Milenario de Roma: 177, 178.
Minas de Feno: 194.
Ministro etíope: 42.
Misa: 136, 272.
Misa de los catecúmenos: 277, 298.
Misterios órficos: 188.
Mística helenística: 55.
Misticismo: 95, 207, 265.
Monarquianismo: 260, 265, 292.
— dinamista: 265, 269, 271.
— modalístico: 223, 266, 268-271.
Monje: 315.
Monogamia: 299, 307.
Monoimus (gnóstico): 193.
Montanismo: 117, 143, 170, 210, 217-234, 235, 242, 260, 291, 295, 307.
Moral cristiana: 248, 254.
Muratori: 99.
Museo Lateranense, en Roma: 259, 317.

N

Naasenos: 193.
Nacionales del Oriente, iglesias: 10.
Narración de milagros: 50.
Naturalistas: 21, 50, 137, 196, 198.
Nazarenos: 23.
Necesidad de salvación: 56.
Neoplatonismo: 65, 119, 186, 311, 317, 321.
Neopitagorismo: 188, 311.
Nicolaítas: 193.
Nombre de cristianos: 44.
Novacionismo: 295.

O

Objetivismo: 95.
Obispo: 72, 108, 204, 208, 216, 217, 229, 235, 237, 292, 301, 304, 325, 356.
Occidente: 9, 91, 95, 96-100, 108, 223, 233, 346, 356.
Oficios eclesiásticos: 73, 137, 233, 239.
Ofitas: 193, 206.
Oposición al Estado, de los cristianos: 148, 243, 300.
Oración: 34, 106, 282.
Orden comunitario: 318.
Orden eclesiástica apostólica: 105, 239.
Orden eclesiástica de Hipólito: 239, 259, 272, 277, 282.
Ordenes católicas: 311-315.
Ordenes eclesiásticas: 239, 259, 301.
Ordenes menores: 239.
Organización eclesiástica universal: 171, 237, 239.
Oriental: 9, 42, 147, 217, 246.
Oriente, diócesis de: 240.
Ostiarios: 303.
Otro lado del Jordán: 22.

P

Padrenuestro: 280.
Paganismo: 16, 18, 19, 263.
Pago eclesiástico: 305.
Pascua: 37, 82, 272, 277, 283.
Patriarcados: 240.
Patripasianismo: 266.
Paulinismo: 69, 134, 201.

Pecado, lucha contra el: 285-298, 299.
Pecado original: 56.
Pelagía: 334.
Pensamiento sacramental: 108, 136.
Persecución de la Iglesia, vid. también: *Persecución de los cristianos*: 171-186.
Persecución de los cristianos: 18, 39, 142, 146-184, 247, 320-348, 353, 359.
Penitencia: 89, 111, 240, 285-298, 308, 313, 336.
Pentecostés: 37, 82, 272, 277.
Perates: 193.
Peripatético: 244.
Persas: 90, 173, 176, 184, 188, 194, 226.
Petrinismo: 69, 134.
Písticos: 198.
Platonismo posterior: 188, 245.
Pleroma: 196, 199.
Pneumáticos: 197.
Polémicas penitenciales: 111, 240, 285-298, 307.
Politeísmo: 69, 262, 316.
Política religiosa romana: 146, 150.
Positivismo: 20.
Predicación de la fe: 76, 86, 142, 206, 217, 242, 246, 253, 255, 264, 275.
Presbíteros: 24, 57, 72, 108, 204, 214, 235, 238, 292, 303, 331.
Proceso contra Pablo: 98.
Proceso de investigación: 160.
Profetismo cristiano primitivo: 25.
Primado: 94, 137, 235-242.
Prólogo al evangelio de Juan: 116.
Prólogo del evangelio de Juan: 124. 129, 132, 137.
Prosélito de Etiopía: 24.
Prosélitos: 58, 155.
Provincias eclesiásticas: 237, 240.
Pseudoclementinas: 201.
Psíquicos: 199, 225, 291.
Puente Milvio, en Roma: 349.

Q

Quo Vadis, capilla: 93.

R

Racionalismo: 21, 50, 71, 95, 112, 207, 265.
Realismo: 95, 207, 257.
Reformadores: 87.
Religión de salvación: 56, 189.
Religiones de los misterios: 55, 136, 142.
Religiones nacionales: 147, 150, 193, 216.
Réplica procesal: 215.
Roma, primado de: 241.
Romanos: 9, 93, 95, 146, 161.

S

Sabelianismo: 268.
Sacrificati: 179, 295.
Saduceos: 35.
Samaritanos: 24, 37, 129.
Santificación personal religioso-moral: 275-309, 315, 359.
Santos, los cuatro coronados: 329.
Sasánidas: 194.
Saturnalias: 308.
Schweitser, Albert: 45.
Setitas: 193.
Severianos: 205.
Signos de salvación: 136.
Símbolo apostólico: 214, 269.

Símbolo de la fe: 108, 260.
Simmaco, traductor griego: 252.
Sincretismo religioso: 42, 124, 143, 147, 174, 188, 217.
Sineisactismo: 313.
Sínodos: 273, 277, 279, 296, 353.
— de Africa: 296.
— de Ancira: 298, 304, 312, 331.
— de Antioquía: 267, 313.
— de Asia Menor: 268.
— de Cartago: 279.
— de Cirta: 343.
— de Elvira: 304, 307, 312, 342.
— de Italia: 296.
— de Neocesárea: 308.
— de Roma: 296.
— de Sinuesa: 341.
Sínodos provinciales: 231, 237.
Sinópticos: 29, 114, 122, 126, 135.
Sistema teológico: 248.
Sophia Jesu Christi: 191.
Soteriología: 197.
Sparcianos: 171.
Stantes: 298, 331.
Subdiaconado: 239, 303.
Subjetivismo: 46, 79, 95, 233.
Subordinación: 270.
Syllucianistas: 257.

T

Temerosos de Dios: 58, 65, 70.
Terapeutas: 311.
Tertulianismo: 224-229, 233.
Teofrasto: 266.
Teología cristiana: 52, 212, 242-264, 275, 300.
Teología del apóstol Pablo: 52-56, 72, 76, 83, 97.
Teología sistemática: 253.
Teurgia: 188.
Traditores: 268, 343.
Traducción griega de los Setenta: 58, 252, 257.
Trato matrimonial: 304.
Tricotomía platónica: 252.
Trinidad de los pecados: 290, 295.
Trinitarismo: 268.
Turcos: 10.
Turificati: 179.

U

«Usia»: 269.
Universalismo del Evangelio: 71, 217, 221.

V

Valentinianos: 191, 195, 199, 202, 210, 212, 216.
Veneración de los santos: 165, 275.
Vía Appia: 94, 174.
Vía Tiburtina: 175.
Viajes misionales de Pablo, primero: 57, 64.
— segundo: 64.
Vicennalia: 326.
Víctimas de Diocleciano: 332.
Vida de fe: 76, 78, 111, 242-264.
Vida espiritual católica: 242-264, 316.
— moral: 316.
— religioso-moral de las comunidades fundadas por el apóstol Pablo: 83.
Viudas, vid: *diaconisas.*

X

Xerofagia: 228.

Y

Yanuarias: 308.

Símbolo de la fe: 108, 120.
Sincretismo religioso griego: 202.
Sincretismo religioso: 41, 124, 142, 174, 188, 217.
Sirácida: 158.
Sínodos: 221, 225, 279, 296, 302.
— de Arlés: 290.
— de Ancira: 259, 104, 112, 114.
— de Antioquía: 262, 118.
— de Asia Menor: 268.
— de Cartago: 294.
— de [illegible]: 262.
— de Roma: 104, 275, 342, 362.
— de [illegible]
— de [illegible]
— [illegible]
— [illegible]
Sinópticos, [illegible]
Sinópticos: 38, 124, 132, 126, 129.
[illegible]
[illegible]: 171.
Soteriología: 141.
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

T

Templo de Jerusalén: 18, 52, 73.
[illegible]: 111.
[illegible]: 72, 176, 233.
Teofanía: 268.
Teología cristiana: 72, 175, [illegible]
175, 191.
Teología del apóstol Pablo: 32-35, 72, 78, 83, 97.
Teología sistemática: 233.
Teurgia: 188.
Tradición: 106, 143.
Tentación: grupos de Jesús: 56, 252, 257.
Texto masorético: 166.
Tradición bíblica: 215.
Trinidad de los apóstoles: 290, 295.
Trinitarismo: 226.
Tumba: 16.
[illegible]: 176.
[illegible]
[illegible]

[illegible]
Universalismo del evangelio: 72, 217, 223.

V

Valentinianos: 191, 193, 199, 202, 210, 212, 216.
Veneración de los santos: 185.
Vía Appia: 94, 174.
Vía Tiburtina: 175.
Viajes misioneros de Pablo, primero: [illegible], 24.
— segundo: 64.
Vicariato: 290.
[illegible]
[illegible]
Vida [illegible]: 72, [illegible]
— moral: 216.
— comunitaria de las [illegible] fundadas por el apóstol Pablo: 82.
Vorágine: 278.

Y

Yamnia: 308.

INDICE

INTRODUCCIÓN 9

PRIMERA PARTE

EL CRISTIANISMO PRIMITIVO Y LOS COMIENZOS DE LA IGLESIA

Capítulo I. PRIMERA ÉPOCA: EL CRISTIANISMO JUDÍO 17
1. Su historia externa 17
2. Su organización eclesiástica 22
3. Las bases de su vida interna 27
4. Sus distintivos característicos 33

Capítulo II. EPOCA SEGUNDA: EL CRISTIANISMO GENTIL PAULINO Y EXTRAPAULINO 41
1. Los primeros contactos del Evangelio con el mundo pagano 41
2. El cristianismo gentil de Pablo 45
La situación de las fuentes y la cronología de la vida de Pablo 45
La conversión de Pablo y su instrucción para su apostolado entre los gentiles 47

Los factores y los pensamientos fundamentales de su teología 52
Su actividad misionera en el Oriente griego 56
a) El primer viaje misionero 57
b) El concilio de los apóstoles y el comienzo de la lucha de los judaizantes contra Pablo ... 59
c) La segunda época misional 64
La relación del cristianismo gentil de Pablo con el cristianismo judío 68
La organización de las comunidades paulinas 71
La vida íntima de las comunidades paulinas 75
a) La vida de la fe. Las primeras herejías 76
b) El culto 80
c) La situación religioso-moral 83
Los límites internos del cristianismo gentil de Pablo. 86
3. El cristianismo gentil extrapaulino 88
La actividad de los demás apóstoles en Oriente 88
La implantación del cristianismo en el Occidente latino. Estancia del apóstol Pedro en Roma 91
El apóstol Pablo en el Occidente. Su muerte en Roma. 96
4. El tiempo entre Pablo y Juan 101
a) La suerte del cristianismo judío 101
b) La labor misionera de los discípulos de los apóstoles 103
c) Los testimonios literarios del desarrollo ulterior interno sobre fundamentos apostólicos 105

Capítulo III. El estadio de perfeccionamiento mediante el evangelio de San Juan y la fundación del catolicismo 112
1. El autor del cuarto Evangelio: el apóstol San Juan. 112
La cuestión joánica 112
Los testimonios en favor de la autoridad del apóstol Juan 115
Las objeciones enemigas 117
2. Peculiaridad y finalidad propia del evangelio de Juan. 123
El prólogo 123
El único fin: probar la divinidad de Jesús 126
3. Su significado como perfeccionamiento del cristianismo primitivo 131
4. Los fundamentos del catolicismo 134

SEGUNDA PARTE

EL TIEMPO DE LOS MARTIRES Y EL DESARROLLO DEL CATOLICISMO PRIMITIVO EN LOS PAISES ORIENTALES Y OCCIDENTALES

Capítulo I. La persecución de los cristianos desde los comienzos hasta el final del siglo iii 146

1. Las causas y los fundamentos jurídicos de las persecuciones 146
2. Los comienzos de la persecución en la segunda mitad del siglo i 151
3. Epoca primera. La persecución de los cristianos como personas privadas en el siglo ii 157
   Bajo el emperador Trajano (98-117) 157
   Bajo el imperio de Adriano (117-138) 162
   Bajo el imperio de Antonino Pío (138-161) 163
   Bajo el imperio de Marco Aurelio (161-180) 165
   Bajo el imperio de Cómmodo (180-192) 168
   Juicio de conjunto 170
4. Epoca segunda. La persecución de la Iglesia, asistemática en la primera mitad del siglo iii 171
   La novedad de Septimio Severo (193-211) 171
   La época relativamente pacífica bajo el gobierno de los emperadores sirios (211-235) 173
   La persecución de Maximino *el Tracio* (235-238) ... 175
   El comportamiento amistoso para con los cristianos de Felipe *el Arabe* (244-249) 176
   Valoración de conjunto 177
5. Epoca tercera. La persecución sistemática de los cristianos y de la Iglesia en la segunda mitad del siglo iii 178
   La persecución de Decio (249-251) 178
   La persecución bajo el imperio de Valeriano (253-260) 182
   La época de paz que se extiende desde el año 260 hasta el 303 184

Capítulo II. La eliminación del gnosticismo y del montanismo ... 187
1. El gnosticismo ... 187
El gnosticismo precristiano ... 187
La penetración del gnosticismo en las comunidades cristianas ... 189
Las principales formas y representantes del gnosticismo cristiano ... 192
a) La gnosis oriental ... 193
b) La gnosis helenística ... 194
c) La gnosis cristiana propiamente dicha ... 200
La lucha contra el gnosticismo ... 206
a) La lucha eclesiástica ... 207
b) La lucha teológica ... 209
La victoria sobre el gnosticismo y su trascendencia ... 216
2. El montanismo ... 217
El montanismo primitivo ... 217
La extensión del montanismo ... 222
El montanismo de Tertuliano ... 224
La expugnación del montanismo ... 229
El alcance y trascendencia de la eliminación del montanismo ... 233

Capítulo III. La configuración positiva del campo vital de la Iglesia católica ... 235
1. La constitución de la Iglesia católica ... 235
2. La fe y la vida espiritual católicas ... 242
Los primeros teólogos católicos ... 242
La escuela catequística de Alejandría ... 246
La escuela antioquena ... 256
Los teólogos occidentales ... 258
3. Los comienzos de la formación del dogma católico. 264
4. El culto católico ... 271
5. El trabajo de santificación religioso-moral en las comunidades eclesiásticas católicas ... 275
Los medios sacramentales de la gracia ... 276
Los medios de santificación subjetivos ... 282
La batalla contra el pecado. La cuestión y la controversia sobre la penitencia ... 285

La positiva labor de santificación en el clero y el pueblo 298
6. La beneficencia católica 309
7. Los comienzos de las órdenes católicas 311
8. La fundación de la vida nueva cultural cristiana ... 315

Capítulo IV. La última persecución y la victoria definitiva de la Iglesia católica (303-324) 320

1. La reanudación de la política persecutoria de Roma bajo el emperador Diocleciano 320
2. Los fundamentos jurídicos de la persecución de Diocleciano 324
3. El desarrollo de la persecución 326
En el Oriente 328
El desarrollo de la persecución en Occidente 340
4. La liberación de la Iglesia por Constantino *el Grande* 349
5. La significación y trascendencia de la hazaña de Constantino 355

Cronología de los papas (siglos I a IV) 361
Indice de nombres 362
Indice de materias 377